درآمدی بر

آئین تصوّف

تیتوس بورکهارت

(ابراهیم عزّالدّین)



ترجمه

دکتر یعقوب آژند

بسم الله الرحمن الرحيم

درآمدی بر
آئین تصوف

تیتوس بورکهارت
[ابراهیم عزالدین]

ترجمه
دکتر یعقوب آژند

انتشارات مولیٰ

این کتاب ترجمه‌ای است از: AN INTRODUCTION TO SUFI DOCTRINE

by

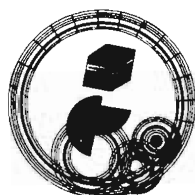
TITUS BURCKHARDT

(IBRAHIM IZZ UD DIN)

Translated by

D.M. MATHESON

1983



انتشارات مولیٰ

خیابان انقلاب - چهارراه ابوریحان - شماره ۱۲۸۲

تلفن ۶۴۰۹۲۴۳ - صندوق پستی ۷۴۶-۱۳۱۴۵

درآمدی بر آئین تصوف

تیتوس بورکهارت

ترجمه: دکتر یعقوب آژند

چاپ اوّل: ۱۴۱۶=۱۳۷۴

تعداد: ۲۰۰۰

حروفچینی: مهندسین مشاور مآب

لیتوگرافی: تصویر ۶۴۶۵۳۸۴

چاپ: ایران مصّور ۶۷۰۷۶۰

صحافی: امین ۶۷۸۹۷۴

کلیه حقوق محفوظ و متعلق به انتشارات مولیٰ است.

۷۰۰۰ ریال

فهرست مطالب

به نام کمال کبریا

سخن نخست

چند سال پیش دوست صافی دل من مهندس حسین مفید (مدیر انتشارات مولیٰ) که در پایه چاپ متون عرفانی ادب کهن فارسی نام خود بلند کرده و با سری پرشور و دلی پرشرر و علاقه‌ای وافر که به رشته تحصیلی خود- مهندسی معماری و علی الخصوص معماری سنتی ایران- دارد و معتقد است که معمار امروزی ما بی شناخت این متون، حد و حق معماری سنتی و اصلاً هنرمان را نخواهد شناخت، متن انگلیسی «در آمدی بر آئین تصوف» بور کهارت را در اختیارم گذاشت و تمایل و اشتیاقش را برای ترجمهٔ آن به زبان فارسی، ابراز داشت و معتقد بود و هست که بور کهارت در این متن همه چیز را پاک و پیراسته کرده و متنی ساده و در خور فهم همگان در باب عرفان اسلامی پرداخته است.

متن را خواندم. سر و رو و ته و توی آن را نه یکبار، بل چندبار مطالعه کردم. با متون عرفانی چندان ناآشنا نبودم و به ویژه اسلامشناسانی که در این زمینه منشاء و مصدر تألیف و تجربه بوده‌اند. ولی غیرت و جانسوزی علمی بور کهارت را نوع دیگری یافتم؛ از آن نوع که عرفان و تصوف برای او فقط منبع مطالعه و قلمزنی نبوده، بلکه منشاء الهام و ایمان نیز شده و او را وارِد وادی عرفان اسلامی کرده و به حلیه نام «ابراهیم عزالدین» متحلی ساخته است. در ترجمه متن چندی را به سوف و لعل و تعلّل سر کردم، هم به اعتبار تنگ مایگی علمی و شرایط روحی‌ام و هم به لحاظ آب و اعتبار متن کتاب که بی پشتبند و مدد مطالعه متون عرفانی میسور نبود. این تردید و تلّون همچنان ادامه داشت تا اینکه بالاخره پریشانیها به نظام آمد و بار دیگر عشق ترجمه به سر افتاد؛ با این

شرط که متن ترجمه به رأی و رؤیت یکی از صاحب نظران عالم عرفان برسد. بخت بیدارمان مددکار شد و آقای محمد خواجوی با دست و دلی گشاده مطالعه متن ترجمه را پذیرفتند و بر ما منت گذاشتند و با آن سعه صدر و اهلیت نجابتی که از ساحت بزرگوارش انتظار می رفت، از روی تحقیق، حواشی دقیق بر بعضی از فصول کتاب نشاندند که در زیرنویسها، با حرف اختصاری (ـم.) مشخص شده است.

در ترجمه متن و خصوصاً در ترجمه لغات و اصطلاحات، تنگدستی بیشتر بود؛ چون تاکنون فرهنگی که حاوی اصطلاحات و واژگان عرفانی باشد، در زبان فارسی تدوین و تنظیم نشده و آنچه هم در دسترس بود راه به مقصود نمی برد و کاستیهای زیادی در برداشت. خود کتاب مزین به واژه‌نامه‌ای بود که در عمل بسیار کارساز شد. همین نقصانها و قحط و غلای فرهنگنامه موجب شد که در آخر کتاب فرهنگ لغات عرفانی به انگلیسی- فارسی و فارسی-انگلیسی افزوده شود که هدف از آن نه خودنمایی و فضل فروشی، بلکه لبیک به یک ضرورت مبرم بود. با اینکه در ترجمه مفاهیم کتاب نهایت دقت و تلاش بکار رفت تا سادگی و روانی و سلاست و سلامت کلام بر آن حاکم باشد، ولی از آن جا که درونمایه این کتاب یک سر مفهومی است و گاه جلوه هایی از مفاهیم فلسفی دارد، لذا دستیابی به این مفاهیم و درک و دریافت آنها، به موازین فکری و زمینه های عرفانی و ذهنی فرهیخته نیازمند است. امّا نکته گفتنی اینکه این رساله می تواند دستمایه مقدماتی و کتاب کلیدی برای ادراک مفاهیم مقدماتی عرفان نظری باشد؛ عرفانی که با ابن عربی پایه و قوام گرفت و بورکهارت نیز پایه و مبنای ارزیابیها و بررسیهای خود را در این اثر بر اندیشه های عرفانی او استوار ساخت؛ و در این تلاش و کوشش هم توانست در حجم و حد زیادی راه به سرمنزل مقصود برد، چرا که

طبق اشاره خودش در پیشگفتار کتاب، برای صورتبندی و تحکیم اصول عرفان نظری خویشتن را محدود و مقید به دستاوردهای آکادمیک و یا عقلانی غربی نکرده، بلکه طریق کشف و شهود پیموده و از منظر جهان روحانی و عرفانی به گشودن رازهای بیکران آن پرداخته است.

خانواده تیتوس بورکهارت از فرهیختگان هنری اروپا بود و پدر او کارل بورکهارت از پیکرتراشان صاحب نام شهر بال سویس به شمار می‌رفت و همو بود که زمینه بروز و گسترش حس و قریحه هنری را در فرزندش به کمال رساند. تیتوس که در فلورانس از کانونهای کهن هنری ایتالیا چشم به جهان گشوده بود، از همان اوان کودکی، احساس و قریحه پدری را به ارث برد و در تربیت و پرورش آن کوشید. علاقه به عالم روحانیت و عرفان، او را با جهان روحانی پیوند زد. چندی را به بررسی و مطالعه هنر قرون وسطی پرداخت و سپس دست به سفرهای دور و دراز زد تا یافته‌های علمی خود را با دستاوردهای تجربی درآمیزد. در سال ۱۹۳۵ م. پس از گشتی در آفریقای شمالی، در شهر فاس سکنی گزید و ظاهراً در همینجا بود که با طریقت درقاویه آشنایی بهم زد و از محضر مولای علی بن طیب درقاوی بهره‌ها گرفت و نام ابراهیم عزالدین بر خود نهاد. او که شیفته تاریخ هنر و تمدن اسلامی بود، به بررسی و ارزیابی هنرهای اسلامی، پرداخت و با عمق و ژرف‌نگری ویژه و اشتیاقی پرشور، آثار متعددی در این زمینه قلم زد.

بورکهارت چندی را در مدرسه کهن شهر فاس به طلبگی پرداخت و جنبه‌های گوناگون علم حضوری را در ساحت هنر اسلامی مطالعه و بررسی کرد. رمز و راز و نمادهایی که در هنر اسلامی موجود بود، نظر او را بیشتر جلب کرد و پایه و مایه‌ای برای تحلیلهای هنری وی گردید. او پس از مراجعت از شمال آفریقا، در سویس، مسقط‌الرأس آباء و اجدادش سکنی گزید و به کار و

کوشش در عالم علم و عرفان و هنر پرداخت. شوق و اشتیاق بورکهارت متمرکز در هنر دینی بود و همین زمینه‌ساز آثار او در این وادی گردید. کتاب *Stadts des Geistes* (شهرهای عالم روح) زیر نظر او منتشر شد که شاهکاری درباره هنر دینی است و خود او نیز در این مجموعه به تألیف کتابهایی چون «فاس، شهر اسلامی» و «سیه‌نا، شهر یونگفرو» دست زد.

بورکهارت کتب و مقالات زیادی در باب هنر دینی نگاشت و در بسط و غنای دستاوردهای آن کوشید. از آنجا که با عالم اسلام ارتباط و پیوستگی عمیقی داشت و هنر آن را با عطف توجه به کیهانشناسی آن، جلوه‌ای از هنر دینی می‌دانست، لذا در کتابها و مقالات خود راجع به هنر اسلامی، بالاتر از همه شیفته رمزها و نمادهایی شد که به زعم او هنر نوین اروپا فاقد آن است. از اینها گذشته تحقیقات و پژوهشها و ترجمه‌های عمیق او در تصوف و عرفان اسلامی نیز با عطف توجه به هنر اسلامی صورت گرفت. او در تصوف اسلامی جلوه‌هایی از هنر اسلامی و یا بالعکس در هنر اسلامی، نمودهایی از عرفان اسلامی را می‌دید و کتاب «در آمدی بر آئین تصوف» خود را از این منظر نوشت. ترجمه کتاب *الانسان الکامل* از عبدالکریم جیلی و *فصوص الحکم* از محیی‌الدین بن عربی به زبانهای اروپائی، برای نخستین بار، این آثار عرفان نظری اسلامی را با حواشی روشن و فاخر، برای اروپائیان شناساند. *هنر اسلامی*، *هنر مقدس (اصول و روشها)* و چندین مقاله پر مغز درباره هنر اسلامی از جمله آثار اوست که به زبان فارسی برگردانده شده است. والسلام

ی- آژند

۷۴/۸/۲۵

پیشگفتار

این کتاب درآمدی بر مطالعه آئین‌های تصوف است. ولی لازم می‌آید که قبل از هر چیزی شیوه و دیدگاهی که با آن، موضوعمان مورد بررسی قرار گرفته، معرفی گردد. این شیوه و دیدگاه، یک روش صرفاً پژوهشی نیست، ولی گاهی هم برای نتیجه‌گیریهای آئینی موجود در این کتاب از جاذبه‌ها و دلبستگی‌های علمی بهره گرفته شده است؛ مهمترین هدف این کتاب کمک به تلاش‌های آن کسانی است که در جهان امروز به دنبال درک حقایق ابدی و کلی هستند که در هر آئین قدسی بیان و اظهار شده است.

قبل از هر چیزی این نکته گفتنی است که دانش آکادمیک در این زمینه کاملاً در درجه دوم اهمیت قرار می‌گیرد و برای فهم و درک محتوای فکری آئین‌های شرقی، نمی‌تواند کمک مستقیمی ارائه دهد. روش علمی در واقع اشیاء را ضرورتاً از بیرون مورد بررسی قرار می‌دهد و لذا جنبه‌های کاملاً تاریخی و همبسته آنها را مد نظر دارد و هیچ نوع طرحی برای پیشبرد درک و فهم فوق، پیش‌رو نمی‌نهد. آئین‌هایی وجود دارند که آنها را فقط می‌توان از طریق درک و فهم و نفوذ «باطنی و درونی»

که یک کنش اساساً فکری است[1]، فهمید و به همین دلیل این درک و فهم فراتر از مرزهای فکر استدلالی می‌رود. در حقیقت، خود فکر استدلالی تا آنجا که با قراردادهای ذهنی پیوند خورده باشد (از جزمیتهای پر پیچ و تاب و تکاملی صحبت نمی کنیم که بینش دیدگاه اکثر اروپائیان را فروپوشانده) به صورت یک مانع و رادع چهره می‌نماید. و این پاسخ همان سؤالی است که چرا اکثر اروپائیان فاضلی که تصوف را مورد بررسی قرار داده‌اند، در تبیین موقعیت واقعی آن دچار اشتباه شده‌اند. انسانهای فرهنگ امروز دیگر عادت ندارند براساس نمادها و سمبول‌ها تفکر کنند و لذا پژوهشهای جدید از تشخیص و تمیز بین آنچه به صورت ظاهر تعلق دارد و آنچه به عنصر ذاتی (در مقایسه با دو تبیین سنتی)، عاجز است و به همین دلیل است که اروپائیان فاضل همیشه در پی کشف داده‌ها و عاریتهای سنن گوناگون در یکدیگر هستند و حال آن که در واقع در این میان فقط دمسازی و تطابق بینش و بصیرت روحی وجود دارد و از دیدگاه و دورنمای تبیین و یا حالت آن، تمایزات و اختلافات بنیادی موجود است.[2] و زمانی که تربیت دانشگاهی و معرفت کتابی در غرب مرجعی برای یک چنین پژوهشهایی می‌شود، این آمیختگی و آشفتگی ناگزیرانه پیش می‌آید و حال آن که در شرق این نوع تتبعات در دستهای کسانی متمرکز می گردد که عمری را به کشف و شهود روحانی صرف می کنند و وقت خود را زیر سایه آن افرادی که وارثان زنده

۱ـ در اینجا «فکر» نه معنی خرد و یک فکر استدلالی، بلکه «اندام» معرفت و دانش مستقیم و یا یقینی یعنی پرتو کامل هوش را می‌دهد که فراتر از مرزهای خرد می‌رود. این «اندام» را الهیات کلیسای ارتدکس شرقی و مخصوصاً ماکسیم معترف، Nous و صوفیان «پایگاه» حقیقی فکر یعنی *قلب*، نه مغز، می گویند.

۲ـ نگاه کنید به فریتهوف شووان، The Transcendent Unity of Religions (چاپ دوم)، هارپراندراو، نیویورک، ۱۹۷۵م.

یک چنین سنتی هستند، وقف بررسی اشیاء، محض خاطر حقیقت، می نمایند.

در آنچه در پی می آید، تلاش خواهد شد تا دور نمای فکری تصوف تصویر شود و برای دستیابی به یک چنین نتیجه‌ای، در حد امکان، شیوهٔ تبیینی اتخاذ خواهد شد تا برای خواننده اروپائی مفید فایده باشد. ضمناً بین بعضی از عقاید تصوف و آئین‌های سنتی دیگر، تطابقات و مقایسه‌هایی انجام خواهد گردید. برای انجام این کار، شیوه نفی و نقض در تصوف اعمال نخواهد گشت. چون تصوف همیشه به گونه اصلی در نظر گرفته می‌شود که بوسیله آن وحی الهی (که توسط متفکرین بزرگی انتقال می‌یابد) در صورتهای مختلف و برطبق استعدادهای گوناگون گروههای انسانی، متجلی می گردد.[1] دریافتیم که مقایسه بین سنن مختلف، خطر بدفهمی و سوء تفاهم را در پی دارد؛ و شیوخ تصوف در اکثر موارد فقط به کلیت سنن، اشارات عمومی دارند. آنها در این کار ایمان توده مردم را در نظر می گیرند، چون اگر ایمان مذهبی، حقیقت یک معرفت باشد (از جهات دیگر می تواند فقط یک عقیده باشد) پس پرتو آن در یک قلمرو عاطفی قرار می گیرد که با تبدیل خاص یک حقیقت متعال پیوند می خورد. نتیجه این است که هر چیزی را که در پیوند با سایر حالات ملهمهٔ بیانی باشد، انکار خواهد کرد. مع الوصف احتیاط و سنجیدگی در مورد ایمان گروهی از انسانها و یا جامعیت، تا آنجا طلب و درخواست می‌شود که تمدن قدسی‌ای که از آن جامعیت و مردم پشتیبانی می کند، «دنیای» کمابیش غیر قابل نفوذی را ارائه دهد. یک چنین برخورد ناگزیرانه دو تمدن متفاوت قدسی، نظیر برخورد اسلام و هندوئیسم زمان

۱ـ قانون کلی وحی، گرچه به صورت تلویحی، در قرآن ذکر شده است: «امن الرسولُ بما اُنزِلَ الیه من رَبّه و المومنون کل اَمَن باللّه و ملئکتِهِ و کتّبه و رُسُلِهِ لا نُفرِقُ بینَ اَحَدٍ من رُسُلِهِ و قالوا سَمِعنا و اَطَعنا غُفرانَک رَبَنا و الیک المَصیُر» (سوره ۲، آیه ۲۴۸) و نیز «لکل اُمَةٍ جَعَلْنا منسکاً هُم ناسِکُوه» (سوره ۲۲، آیه ۶۷).

امپراتوران مغول، را تغییر خواهد داد و این تغییر زمانی رخ می‌دهد که خطوط و اشکال تمدنهای سنتی درهم بریزد و از هم بگسلد. در دنیای پرهرج و مرجی که ما زندگی می کنیم انجام یک چنین مقایسه‌هایی، حداقل به خاطر آنهایی که نسبت به صورتهای روحانی حساس هستند، ناگزیرانه خواهد بود، و دیگر امکان ندارد که از مسائلی که این مقایسه‌ها با چشم‌پوشی از آنها پیش می‌آورند، دوری کنیم.

قبل از همه درک این مطلب مهم است، آنهایی که دیدگاه و بینش آنها خاص تشخیص و دریافت وحدت ذاتی همه ادیان است، این مسأله آنها را به طرف تیره گردانی خطوط صورتهای روحانی و یا چشم‌پوشی از این و یا آن قانون شرعی (در نظم خاص خودش) سوق نخواهد داد. در اینجا البته عکس این قضیه صادق است، چون تمایز صورتهای ادیان نه فقط عدم کارآیی هر نوع تبیین صوری را در مواجهه با حقیقت کل نشان می‌دهد، بلکه بطور غیرمستقیم اصالت روحانی هر یک از صورتها را نیز عرضه می کند- بی‌مانندی آن را که در آن واحدیت، اصل مشترکشان تأیید شده است. قُبه یک چرخ، پره‌های آن را متحد و نیز جهتهای متمایز آنها را مشخص می‌سازد.

این مقدمه به آئین تصوف لزوماً کامل نیست. این مقدمه بیشتر متافیزیک را که اساس و پایه هر چیزی است، بررسی می کند؛ شیوه بررسی نیز، شیوه متکی بر طرح خطوط اصلی و عمومی است و در آن به کیهانشناسی فقط یک نظر کلی و گذرا شده است.

در خصوص بعضی از وجوه آئین که در اینجا تلخیص شده، ارجاعات اصلی از شیخ اکبر، محی‌الدین بن عربی (۱۲۴۰ ـ ۱۱۶۵ م.) است که سهم او در تصوف قابل مقایسه با سهم شری شانکارا چاریا (Shri Shankara Charya) در ودانتا (Vedanta) می‌باشد.

از آنجا که تصوف یک سنت است (یعنی انتقال اصلی خرد قدسی)، از این رو در این میان هم نوعی تداوم زمانی وجود دارد و هم نوعی استمرار تجدید پیوند با منابعی که در آنسوی زمان نهفته است. هر نوع آئین سنتی به لحاظ تعریف و توصیف، ذاتاً تغییر ناپذیر است، امّا امکان دارد صور تبندی آن در استخوانبندی یک «سبک مفهومیِ» مشخص و معین، تجدید شود ـ و هکذا اساس و پایه ثوابت سنت ـ و این سبکِ مفهومی در پیوند با حالات ممکنهٔ کشف و شهود و برطبق شرایط بشری می‌باشد.

بخش اول

ماهیّت تصّوف

فصل اوّل

تصّوف

تصوف[1] که جنبه و وجه باطنی اسلام است، از وجه ظاهری اسلام مجزا است، چون سلوک مستقیم روحانی و یا حقایق الهی با انجام فرایضی که در پیوند با شرایط یک مقطع خاص انسانی در نظم فردی متجلی می‌شود فرق دارد. در جائی که راه و روش معمولی مومنین به طرف حصول آمرزش پس از مرگ هدایت می‌شود یعنی حالتی که با انجام اعمال معین و از طریق مشارکت غیرمستقیم رمزی در حقایق الهی حاصل می‌گردد، تصوف حاوی مقصود و هدفی در درون خود، به مفهومی است که بتواند معرفت مستقیم به حقایق سرمدی را در اختیار قرار دهد.

این معرفت که با موضوع خود یکی می‌شود، از حالت محدود و به ناچار متغیر نفس (ego) مایه می‌گیرد. حالت روحانی *بقاء* که سالکین صوفی را الهام می‌بخشد (این واژه به «ذاتیت» نابی اشاره دارد که در ماورای تمام صورتها جای گرفته است) همان حالت مُکشا (Moksha) و یا «رستگاری» است

۱ـ تبیین بسیار معمولی اصطلاح تصوف در «پوشیدن صوف» مفهوم می‌یابد که صوفیان نخستین آن را به تن می‌کردند و می‌گویند جامه‌ای از پشم خالص بوده است. آنچه که هرگز بدان اشاره نشده این است که تعدادی از ریاضت کشان یهودی و مسیحی در تاریخ متقدم این ادیان، به تقلید از سن جان تعمید دهنده در بیابان، پوستین به تن می‌کردند. احتمال دارد که بعضی از صوفیان نخستین به تقلید از آنها جامه پشمین می‌پوشیده‌اند. با وجود این «پشمینه‌پوشی» را تنها می‌توان مفهوم ظاهری و عامیانه اصطلاح *تصوف* دانست که با نمادگرایی متعدد آن مترادف با *الحکمة الالهیه* بوده است. بیرونی ریشه *صوفی* (جمع آن *صوفیه*] را از واژه Sophia یونانی یعنی خرد می‌داند ولی این اصطلاح از نظر زبانشناسی جای تردید دارد چون حرف سیگمای (Sigma) یونانی در عربی به صورت (س)، نه (ص)، در می‌آید. بهرحال در این میان نوعی شباهت جزئی مفهومی و رمزی وجود دارد.

که در آئین‌های هندی از آن صحبت می‌شود، بطوری که *فناء* فردیت که بر «وجوب بالذات» سبق می گیرد، قابل مقایسه با نیروانا (Nirvana) می‌باشد که در مقام یک ایده سلبی به حساب می آید.

از آنجا که تصوف مجال یک چنین احتمالی را پیش می کشد، پس بایستی باُلَبِ صورت سنتی‌ای که در خدمت آن است، دمساز و یکی باشد. تصوف نمی‌تواند چیزی فرافزوده به اسلام به حساب آید، چون آن وقت در پیوند با ملزومات روحانی اسلام به صورت حاشیه‌ای در می آید. بالعکس، تصوف در واقع نه با ظاهری مذهبی، بلکه با منابع و چشمه‌های ماورای انسانی ارتباط دارد و با شیوه کاملاً باطنی در کرد و کار مکاشفه‌ای که این صورت سنتی را متجلی می‌سازد و حیات آنرا تضمین می کند، سهیم است.

این نقش «محوری» تصوف در قلب جهان اسلام از دید آنهایی که آن را از بیرون و بطور ظاهری بررسی می کنند، پوشیده می‌ماند، چون باطنی گری (Esotericism) در عین حال که از اهمیت صورتها آگاه است، ضمناً در موقعیت سیطره فکری بر آنها قرار دارد و بنابراین می‌تواند خود را با بعضی از ایده‌ها و رمزها که از یک میراث متفاوت با پسزمینه سنتی خویش مایه گرفته، سازگار سازد (برای بیان آئین خود).

عجیب می‌نماید که تصوف از یک طرف *روح اسلام* و یا *قلب اسلام* می‌شود و از دیگر سو، بینشی را باز می‌نماید که در جهان اسلام از چارچوب عقلانی جهان فارغ و آزاد است، گو این که بایستی اشاره کرد که این آزادی واقعی و کاملاً درونی و باطنی را نبایستی با هر نوع حرکت طغیانی علیه سنت اشتباه کرد؛ این حرکتهای طغیانی از نظر فکری فارغ و رها از صُوَری که منکر آنها است، نیست، چون موفق به درک آنها نمی‌شود. نقش

تصوف در جهان اسلام[1] شبیه نقش قلب در انسان است، چون قلب مرکز حیات ارگانیسم بدن است و لذا در واقعیت وجودی خود، «جایگاه» ماهیت و ذاتی است که فراتر از همه صورتهای فردی و انسانی می‌رود.

از آنجا که مستشرقین دغدغه اینرا دارند که همه چیز را به ساحت تاریخی بکشانند، لذا نمی‌توان انتظار داشت که آنها این دو جنبه و دو وجه تصوف را تبیین کرده باشند، مگر این که آنها را نتیجه تأثیراتی دانسته‌اند که از بیرون به اسلام وارد شده و طبق مفروضات آنها، این دو جنبه تصوف در واقع منشاء در منابع ایرانی، هندی، نوافلاطونی و یا مسیحیت داشته است. لیکن این اسنادهای متمایز، همدیگر را نقض و از میدان خارج کرده‌اند، چون در این میان دلیل و حجت قوی و بسنده برای انکار صحت تاریخی «نسب» روحانی عرفا و متصوفه وجود ندارد، نسبی که می‌توان آن را در یک *سلسله* مستمر تا به خود پیامبر پیگیری کرد.

معهذا بحث دقیق راجع به ریشه‌ها و منشاء تصوف اسلامی در خود تصوف نهفته است. اگر حکمت تصوف از منبعی خارج از اسلام مایه گرفته بود، پس آنهایی که از این حکمت الهام می‌گرفتند (و این حکمت مطمئناً از نظر ماهوی مکتوب و ذهنی خالص نبوده است) نمی‌توانستند برای تحقق آن حکمت همیشه نو، از قرآن بهره بگیرند و بدان تکیه کنند، حال آن که پاره‌های اساسی متشکله سلوک روحانی تصوف ضرورتاً و بطور مستمر از قرآن و از تعالیم پیامبر نشأت گرفته است.

۱ـ این مسأله به خود تصوف اشاره دارد نه به تشکیلات ابتدائی آن. گروههای از انسانها علیرغم پیوندشان با تصوف، عملکردهای کمابیش عارضی و اتفاقی داشتند: نخبگان روحانی بندرت قابل تشخیص و تجزیه از بیرون بودند. از طرف دیگر به این واقعیت بدیهی می‌بایست اشاره کرد که تعدادی از مدافعین سرسخت سنت اسلامی نظیر عبدالقادر جیلانی، غزالی و یا سلطان صلاح الدین دلبسته تصوف بودند.

مستشرقینی که معتقدند منشاء تصوف غیر اسلامی است، عموماً بدین واقعیت تأکید می کنند که آئین تصوف در سده‌های نخستین اسلامی با تمام تحولات متافیزیکی خود که بعدها پیدا کرد، ظاهر نشد. اگر این نکته به دلیل یک سنت باطنی معتبر باشد- یعنی سنتی که اساساً از راه تعلیم شفاهی منتقل شده- درست عکس آنچه را که آنها معتقد بدان هستند، به ثبوت می رساند.

صوفیان نخستین خود را به زبانی که نزدیک به زبان قرآنی است، تفسیر کرده‌اند و تبیینات مؤجز و ترکیبی آنها اشاره به تمام اسباب و ملزومات این آئین داشته است. اگر این آئین در سطح بسیار وسیعتر صریح و آشکار می شد و هر چه بیشتر مورد حلاجی قرار می گرفت، چیزی می شد کاملاً معمولی با خطوطی که می توان در هر سنت روحانی آنها را پیدا کرد. این آئین نه با افزایش معرفت تازه، بلکه با این نیاز رشد یافت که از خطاها دوری جوید و قدرت کاهندهٔ مکاشفه را دگر باره احیاء کند.

از اینها گذشته، چون حقایق آئینی دستخوش تحول نامحدود و بی پایانی بوده و چون تمدن اسلامی بعضی از مواریث قبل از اسلام را جذب کرده بود، لذا عرفا در تعالیم شفاهی و کتبی خودشان، توانستند از عقاید مأخوذ از آن مواریث بهره بگیرند تا آن حقایقی را که در اختیار انسانهای فرهیخته روزگار خودشان بوده و قبلاً بطور تلویحی و مؤجز در نمادگرایی شدید تصوف وارد شده بود، کافی و وافی تبیین کنند.

از این مسائل مثلاً می توان به کیهان شناسی (Cosmology) اشاره کرد یعنی علمی که از متافیزیک خالص مایه گرفته و بنیاد ضروری آئین تصوف را پی نهاده بود. کیهان‌شناسی تصوف بیشتر با عقایدی تبیین می شد که سابقاً توسط استادان جهان باستان نظیر امپدوکلس (Empedocles) و فلوطین (Plotinus) تعریف شده بود. یا مثلاً آن عرفائی که دارای تربیت فلسفی بودند

نمی‌توانستند اعتبار تعالیم افلاطون را ندیده بگیرند و سلوک افلاطونی آنها نیز نظیر سلوک افلاطونی پاپهای یونانی مسیحیت بود و حال آن که آئین این پاپها ذاتاً یک آئین وابسته به حواریون مسیحی بشمار می‌رفت.

تصوف اولیه نه تنها در اعتقاد به صورتهای اسلامی متجلی شده، بلکه در تحول ارگانیکی از تعالیم پیامبر و بویژه در توانائیش برای دمسازی با همه صورتهای تبیین روحانی که ذاتاً غیر اسلامی نبودند، متبلور گردیده است. این مسأله نه تنها صورتهای تزئینی، بلکه مواد مربوطه به هنر را نیز جذب کرده است.[1]

ماجرای صوفی ابراهیم بن‌ادهم می‌رساند که بین صوفیان نخستین و رهبانان مسیحی ارتباطی بوده است، امّا تبیین بلافصل همبستگی بین تصوف و رهبانیت مسیحی در وقایع تاریخی نهفته نبود. عبدالکریم جیلی در کتاب خود *الانسان الکامل* می گوید که پیام مسیح بعضی از جنبه‌های درونی (و بنابراین، باطنی) توحید ابراهیم را برملا می‌سازد.

تصوف احکام جزمی مسیحیت را که در حکم هویت دوگانه مسیح-الهی وانسانی- خلاصه می‌شد، و در یک قالب و شکل «تاریخی» مجسم می گردید، در وحدت وجود تعلیم می‌داد. به علاوه صوفیان معتقد بودند که *سیدنا* عیسی از رسولان الهی و نمونه بارزو کامل قدیس سالک می‌باشد. اِسناد این گفته بدو که اگر کسی سیلی به طرف چپ صورت شما نواخت، طرف راست را نیز پیش بیاورید، کاملاً حاکی از رهائی و آزادگی روحانی است؛ این عمل، پس نشینی داوطلبانه از کنش‌ها و واکنش‌های متقابل آسمانی می‌باشد.

۱ـ بعضی از متصوفه صورتهائی را که البته مخالف روح سنت نبوده، از خود نشان داده‌اند تا ظاهرپرستان عوام را در بهت و حیرت فرو ببرند. آنها این کار را بخاطر رهایی خود از عناصر روانی و عادتهای نفسانی پیرامون خویش انجام می‌داده‌اند.

البته واقعیت این است که شخص مسیح آن چشم‌اندازی را که برای مسیحیان دارد، برای صوفیان ندارد. طریقت صوفیانه به غیر از بعضی شباهتها، تفاوت بارزی با طریقت رهبانان مسیحی دارد. در اینجا می‌توان تصویری را ارائه داد که در آن طرق مختلف سنتی بسان شعاعهای دایره‌ای ترسیم شده و این شعاعها بالاخره در یک نقطه بهم می‌رسند. نزدیکترین شعاعها آنهایی هستند که به کانون دایره نزدیکترند و در نهایت بیکدیگر متصل می‌شوند؛ با وجود این آنها هنگامی که در کانون دایره گرد می‌آیند حالت شعاعی خود را از دست می‌دهند. بدیهی است که این تخالف و تمایز راهها و طرق از یکدیگر باعث نمی‌شود که هر کدام از آنها از راه اشتراک شهودی در کانون دایره گرد نیایند، کانونی که همه طرق بدانجا ختم شده است.

برای روشن سازی بافت درونی تصوف بایستی افزود که تصوف همیشه حاوی عناصر ضروری شیوهٔ (۱) آئینی، (۲) شهودی و (۳) روحانی بود. آئین تصوف، آنچنان که بود، پیشنمای رمزی از معرفتی بود که حاصل می‌شد؛ این آئین همچنین در تجلّی خود، ثمرهٔ همان معرفت بود.

جوهره آئین تصوف منشاء در پیامبر داشت، امّا از آنجا که هیچ معرفت باطنی بدون نوعی الهام امکانپذیر نیست، لذا این آئین مدام از سوی شیوخ تصوف تجلیات بدیع و تازه‌ای داشته است. از اینها گذشته، تعالیم سینه به سینه‌ای در حد اعلای خود قرار داشت، چون مستقیم و «شخصی» بود، چنانکه آن را نمی‌توان از لابلای مکتوبات باز شناخت. نوشته‌ها در تعالیم تصوف حکم ثانوی، آنهم برای آماده سازی و یا تکمیل و یاری به ذکر داشتند و به همین دلیل اغلب اوقات تداوم تاریخی تعالیم تصوف، تحقیقات محققین را سردرگم کرده است.

در خصوص ورود به آئین تصوف بایستی اشاره کرد که این مسأله مرکب از انتقال نوعی تأثیر روحانی *(برکت)* بود که می‌بایست توسط شیخ «سلسله» که نسب به پیامبر می‌برد، صورت می گرفت. این انتقال و تفویض در اکثر مواقع توسط پیرو شیخی صورت می گرفت که با طریقت رابطه تنگاتنگ داشت و ابزار تمرکز روحانی را که متناسب با استعدادهای مریدان بود، تفویض می‌نمود. چارچوب عمومی طریقت، شریعت اسلامی بود، ولی اغلب، صوفیان برجسته‌ای وجود داشتند که به دلیل ماهیت استثنائی حالت سلوکشان، در مراسم عبادی معمولی اسلام شرکت نمی جستند.

در اینجا برای احتراز از هر نوع اعتراض نسبت به منشأ تصوف اسلامی بایستی با صراحت ابراز داشت که پایه‌های روحانی طُرُق اصلی تصوف که در بعضی موارد جای عبادات معمولی اسلامی را می گرفت، مدارات اصلی کل نمادگرائی (سمبولیسم) اسلامی را تشکیل می‌داد؛ در واقع این همان مفهومی است که بنظر آنها خود پیامبر بدانها اطلاق کرده بود.

ورود به آئین تصوف عموماً صورت بیعت بین تازه وارد و شیخ روحانی *(مرشد)* که نماینده پیامبر بود، به خود می گرفت. این بیعت حاکی از تسلیم کامل مرید به مراد در تمام حالات زندگی روحانی بود و مرید هرگز نمی توانست آن را یکجانبه نقض کند.

«شاخه‌های» مختلف «شجره» روحانی تصوف، طبیعتاً مطابق با «طُرُق» گوناگون بود. هر یک از سالکان بزرگ که در رأس شاخهٔ ویژه‌ای از طریقت قرار می گرفتند در پیگیری شیوه‌ای که متناسب با استعداد سالکان مریدان در حیات روحانیشان باشد، شیخوخت و قدرت کاملی داشتند. از اینرو «طُرُق» مختلف با «حرفه‌های» گوناگونی تطابق داشت که همه آنها هدف واحدی را پیگیری می کردند و گفتنی است که در درون تصوف هیچ گونه گروهگرایی

یا «فرقه گرایی» وجود نداشت، گو این که گاه به گاه کجرویهایی چهره می‌نمود و فرقه‌هایی را به مفهوم بسیار جزئی آن بوجود می آورد. اصولاً نشانه ظاهری یک گرایش گروهی در شیوه کمّی و «پویائی» دیده می شد که تبلیغ و دعوت بوسیله آن صورت می گرفت. تصوف واقعی هرگز نتوانست به گونه یک «نهضت»[1] در آید و مهمترین دلیل آنهم این بود که از انسان چیزی را طلب می کرد که حالت «ایستا» داشت و نیز به دنبال هوش و مکاشفه و شهود معنوی بود.[2]

در این زمینه بایستی اشاره کرد که اگر اسلام توانست در خلال قرون متمادی علیرغم تحولات روانشناختی انسان و تمایزات و اختلافات اخلاقی اقوام مسلمان، دست نخورده باقی بماند، یقیناً به خاطر این نبود که حاوی ویژگی نسبتاً پویای اجتماعی بود، بلکه این مسأله به منشأ آن برمی گشت که امکان سلوک معنوی را که فراتر از جریانهای مؤثر نفس انسانی می‌رفت، فراهم می ساخت.

۱ـ در بعضی از طُرُق نظیر قادریه، درقاویه و نقشبندیه حضور «حلقه‌های ظاهری» مریدان در کنار حضور محفل داخلی نخبگان نوعی توسعه و گسترش عمومی را بدنبال داشت. لیکن این مسأله ربطی به گسترش بعضی از نهضتهای فرقه‌ای نداشت چون محافل بیرونی در مخالفت با ظاهر پرستی که از دیدگاه آنها صورت بسیار نامطلوبی داشت استوار نبودند.

۲ـ آنچه امروز معمولاً «Intellect» نامیده می‌شود پیوند مستقیم با قوه برهانی و استدلالی دارد یعنی پویائی و تشخیص که از خود این واژه (که با همه بی حرکتی اغلب عملاً مستقیم و آرام به حساب می‌آید) جدا و متمایز می گردد.

فصل دوم

تصّوف و عرفان

آثار علمی، تصوف را عموماً به گونه «عرفان اسلامی» تعریف کرده‌اند و ما نیز در اینجا صفت «عرفانی» را برای تعیین و تشخیص آن برمی گزینیم تا تصوف را از جنبه ساده مذهبی اسلام متمایز و مشخص سازیم البته با این اشاره که این کلمه هنوز هم همان مفهومی را دارد که آباء یونانی کلیسای مسیحیت متقدم و آنهایی که از خط روحانی آنها پیروی می کردند، مستفاد می‌نمودند: آنها از این کلمه برای تعیین آنچه در ارتباط با معرفت «مسائل مرموز و اسرار آمیز» بود، بهره می گرفتند. متأسفانه واژه «mysticism» (عرفان) و به تبع آن واژه «Mystical» (عرفانی- پر رمز و راز) بسیار نامطلوب بکار رفته و حاوی آن تجلیات مذهبی گردیده که شدیداً رنگ ذهنیت فردی داشته و با ذهن گرائی که فراتر از افق ظاهرپرستی نمی‌رفته، آمیخته شده است.

واقعیت این است که در شرق، نظیر غرب، بهرحال در مواردی خط و مرزی وجود دارد، مثلاً مورد *مجذوب* که در او *جذب* الهی چنان سیطره می‌یابد که کار قوه و نیروهای ذهنی را بی‌اثر می‌سازد و نتیجه این می شود که *مجذوب* نمی تواند حالت سلوک خویش را قاعده‌بندی آئینی کند. شاید دلیل این مسأله این باشد که تحقق حالت روحانی در موارد استثنایی و بدون بهره گیری از روش منظم چهره می‌بندد چون «روح به هر کجا که میل کند، سیر می کند.» با وجود این، اصطلاح *تصوف* را می توان به «عرفان» اطلاق کرد با این شرط که لفظ عرفان معنی و مفهوم واقعی خود را که مفهوم اصلی آن نیز

هست ارائه دهد. اگر این کلمه با همان مفهوم تفهیم شود، می تواند صریحاً، صوفیان را با عرفای واقعی مسیحیت مورد همسنجی قرار دهد. اگر در اینجا سایه‌ای از مفهوم این کلمه در نظر گرفته شود در عین حال که مفهوم واقعی کلمه «عرفان» را که اتخاذ کرده نخواهد رساند، بلکه مشخص خواهد کرد که چرا تمام اجزای آن برای اطلاق به تصوف قانع کننده نمی باشد. سالکان مسیحی و بویژه آنهایی که پس از قرون وسطی ظاهر شدند، در واقع با سالکان مسلمانی که روش عشق روحانی *(محبت)* یا *بهکتی مرگا* (bhaktimarga) هندوئیسم را دنبال کردند، پیوند داشتند، لیکن با آن سالکان شرقی که از یک نظم ناب فکری برخوردار بودند، نظیر ابن عربی و یا شری شانکاراچاریا (Shri Shankaracharya) در دنیای هندو، ارتباط کمتری داشتند.[۱]

در اینجا عشق روحانی (محبت) به مفهومی به کار می رود که در حد فاصل بین سرسپردگی شدید و معرفت قرار می گیرد؛ از اینها گذشته، زبان *بهکته* حتی در قلمرو وحدت غائی، قطبی را تصویر می کند که عشق از آن می جوشد. این مسأله در جهان مسیحیت مطمئناً جواب این سؤال است که چرا فرق بین عرفان واقعی و «عرفان» شخصی و فردی با صراحت مشخص نشد، و حال آن که در جهان اسلام، باطنی گری همیشه با دیدگاه متافیزیکی اشیاء سر و کار داشت ـ حتی در صور *بهکتی* خود ـ و لذا به وضوح از ظاهرپرستی که در این مورد کاملاً قابل تعریف با شرع عمومی بود، متمایز و جدا می شد.[۲]

۱ ـ در این واقعیت چیزی که مشعر بر برتری سنتی بر سنت دیگر باشد، دیده نمی شود؛ این مسأله فقط اشاره بر گرایشاتی دارد که نبوغ و نیز طبیعت انسانهای مربوطه علت آن است. بعضی از مستشرقین به دلیل همین ویژگی بهکتی عرفان مسیحی، امکان این را یافته اند تا ابن عربی را «یک عارف واقعی» به حساب نیاورند.

۲ ـ در مورد مراحل بعضی از مفاهیم حد فاصل بین ظاهرپرستی و باطنی گری، ساخت و بافت اسلام نظیر رهبانیت مسیحی که نقش اصلی آن ایجاد یک چهارچوب مستقیم برای سیر و سلوک مسیحی است، رخصت هیچ نوع امکانی را نمی دهد.

هر سیر و سلوک کاملی نظیر سلوک صوفی و یا عرفان مسیحی (در مفهوم اصلی این واژه) با روش سرسپردگی نظیر آنچه که به غلط «عرفانی» نامیده شده و در آن به یک نگرهٔ فعال معنوی اشاره گشته، فرق دارد. یک چنین نگره‌ای به هیچ وجه در مفهوم نوعی از فردگرایی همراه با نوع فضای معنوی قابل درک نیست؛ بالعکس، اشاره به تمایلی دارد که فرد را در معرض *حقیقت* قرار می‌دهد تا فراتر از تفکر برهانی گام نهد؛ و نیز امکان صعود معنوی انسان را فراتر از هر نوع ذهنیت فردی فراهم می‌سازد.

اگر به روشنی بگوئیم که صوفی نیز نگره‌ای از عشق ابدی را با صورت مذهبی متحقق می‌سازد، در حکم خود بیراه نرفته‌ایم. صوفی نظیر هر مومن دیگری موظف به عبادت است، عبادتی که عموماً با شریعت ظاهری صورت می گیرد، چون طبیعت انسانی وی در مقابل باریتعالی یا حقیقت غائی که درجه‌ای از هویت روحانیش از آن مایه می گیرد، اراده‌ای ندارد. یکی از استادان مراکشی به من ابراز داشت: العبد یبقی العبد. لذا در این مورد حضور باری خود را به صورت فیض متجلی می‌سازد. امّا در این حالت دانش و معرفت صوفی تا آنجا که مستقیماً با «پرتو الهی» دمساز است، با همه واقعیت روحانی و حالات بیانش، از چارچوبی که مذهب و عقل بر فرد تحمیل کرده، خارج می‌شود و در این مفهوم، طبیعت درونی و باطنی صوفی از حالت ادراکی بیرون آمده و حالت کنش و عمل ناب به خود می گیرد.

لازم به گفتن نیست که همه سالکانی که طریقت صوفی گری را می‌پیمایند، قادر به تحقق معرفتی که فراتر از صورت برود، نمی‌شوند، چون بدیهی است که فقط به اراده خود متکی نمی‌باشند. با وجود این، در این منظر نتیجه نه تنها افق معنوی و فکری را مشخص می‌سازد، بلکه ملزومات و وسایل معنوی و روحانی‌ای را پیش می کشد که در مقام پیشنمای آن نتیجه و

بر آمد، به سالک مجال می دهد تا موقعیت فعالی را در مورد نفس خود اتخاذ کند.

صوفی به جای دمسازی خود با «نفس» تجربیش، «نفس» را با عنصری تطبیق می‌دهد که از حیث رمزی و تلویحی، غیر شخصی است. قرآن می‌فرماید: «ما همیشه حق را بر باطل غالب و فیروز می گردانیم تا باطل را محو و نابود سازد» (سوره ۲۱، آیه ۱۸). عبدالاسلام بن مشیش، صوفی معروف، همیشه دست به دعا بود که: «خدایا با من حق را برباطل پیروز گردان تا باطل را محو و نابود سازم.» به دیگر سخن، او سالک را هدایت می کند تا شخص فلان و بهمانی نشود، بلکه حقیقتی شود که راجع بدان مکاشفه کرده و به نام خدا متوسل شده است.

ماهیت معنوی تصوف بر وجوه کاملاً انسانی شیوه‌ای نقش بسته که کاملاً با فضائل مذهبی تطابق داشته است. از منظر صوفیان، فضایل مذهبی چیزی جز تصورات انسانی و یا «آثار ذهنی» حقیقت جهانی نبود؛[۱] از همینجا ناسازگاری بین روح و تصوف و مفهوم «اخلاقی» فضیلت مذهبی شروع می‌شد که کمّی و کاملاً فردی بود.[۲]

از آنجا که آئین تصوف بنیان یک روش و ثمرهٔ سلوکی بود که نتیجه آن بشمار می‌رفت،[۳] لذا تمایز و فرق بین تصوف و عرفان مذهبی، مسأله‌ای

۱ـ قابل یادآوری است که فضیلت (تقوا) در نظر فلوطین در حد فاصل بین روح و عقل قرار داشت.

۲ـ مفهوم کمّی فضیلت و تقوا از ملاحظهٔ مذهبی قابلیت و یا حتی از دیدگاه کاملاً اجتماعی مایه می‌گیرد. از طرف دیگر مفهوم کیفی آن از پیوند بین یک کیفیت آسمانی یا الهی و فضیلت و تقوای انسانی ناشی می‌شود. مفهوم مذهبی فضیلت ضرورتاً به صورت فردی باقی می‌ماند چون ارزشهای آن فقط از دیدگاه رستگاری فردی ارزمند است.

۳ـ بعضی از مستشرقین دوست دارند آئین تصوف را بطور تصنعی از «تجربه روحانی» جدا کنند. آنها به این آئین به دیده «مفهوم‌ می گردانیدن» یک «تجربه» کاملاً ذهنی دخیل، می‌نگرند. آنها دو چیز را فراموش می کنند: اول اینکه این آئین به دنبال حالتی از معرفت که هدف آن سلوک است ظاهر می‌شود و دوم این که خداوند هرگز دروغ نمی گوید.

از مسائل خود این آئین بشمار می رفت. شاید هم با صراحت توان گفت، مومن که دید گاه آئینی او منحصر به ظاهری گری است، معتقد به جدایی بنیادی و غیر قابل کاهش بین الهیات و خویشتن می باشد و حال آنکه صوفی دست کم در اصل به وحدت اساسی تمام موجودات و یا حتی به مفهوم بسیار منفی آن، به مجازی بودن هر آنچه جدا و متمایز از خدا به نظر می رسد معتقد است.

لازم می آید به این دو وجه جهتگیری باطنی دقت زیادی شود، چون اتفاق می‌افتد که یک نظر ظاهری- و بویژه عارف مذهبی- خویشتن را در نظر خداوند هیچ انگارد. معهذا اگر این ایجاب تمام ملازمه‌های متافیزیکی‌اش را برای او پیش بکشد، او منطقاً مجبور خواهد شد تا ضمناً جنبه مثبت آن حقیقت را که ذات واقعیت خود او است و به همین دلیل او «هیچ» نخواهد بود، بپذیرد، حقیقتی که از طریق رمز و راز دمساز با خدا است. می‌یسترا اکهارت (Miester Eckhart) می‌نویسد: «در نفس چیزی وجود دارد که غیر مخلوق و قدیم است؛ اگر کل نفس همان چیز باشد پس غیر مخلوق و قدیم است؛ و این چیز، همان یقین و عقل می‌باشد.» این همان حقیقتی است که کل باطنی گری به صورت یک *پیشایند* (a priori) پذیرای آن است و اسلوبی است که با آن تبیین می گردد.

از طرف دیگر نوعی تعلیمات کاملاً مذهبی که نه آن را می‌توان به حساب آورد و نه حتی تلویحاً مورد انکار قرار داد (چون این خطر وجود دارد که اکثریت قریب به اتفاق مومنین یقین الهی را با عقل انسانی بیامیزند) عکس العمل «می آفرینند».

جز در شباهت نوعی جوهره همبستگی ماده گونه‌ای که در مقابل واحدیت اساسی هر موجودی وجود دارد، نمی‌تواند وحدت متعالی آنها را تصور کند. واقعیت این است که عقل هم در نظم انسانی و هم در نظم

آسمانی دارای یک جنبه «مخلوقیت» است، امّا کل قلمرو مفهومی که واژه عقل می تواند به خود بگیرد[۱] آن چیزی نیست که ما در اینجا با آن سروکار داریم، چون باطنی گری در عین حال که از این مسأله مستقل و مجزا است با ایجاب و تصدیق طبیعت اساسی الهی معرفت مشخص می گردد.

ظاهر پرستی در سطح عقل و ذکاوت معمولی سیر می کند که معلول موضوعاتش است و این موضوعات حقایق غرض آلود و انحصاری متقابل می‌باشد. و حال آن که عقل از منظر باطنی گری در آنسوی صورتها قرار دارد و در فضای بیکران آزادانه سیر می کند و درمی‌یابد که حقایق همبسته به چه‌سان محدود می گردند.[۲]

این مسأله ما را به یک نکته وسیعتری رهنمون می‌سازد که می‌بایست روشن شود، یعنی نکته‌ای که بطور غیر مستقیم با تمایزی پیوند دارد که از عرفان واقعی و «عرفان» شخصی مستفاد می‌شود. آنهایی که در «خارج» از حیطه تصوف ایستاده‌اند، اغلب به تصوف ادعای توان و قدرتی را نسبت می‌دهند که از طریق آن و با بکارگیری اسباب اراده خود، به خدا دست پیدا می کند. در واقع اینان افرادی هستند که نسبت به کنش و قابلیت جهتگیری دارند- یعنی ظاهر پرستی- و اغلب آنها در هر چیزی تلاش اراده را می جویند و

۱ـ آئین سالکین مسیحی کلیسای ارتدوکس گرچه حالت باطنی صریحی دارد، ولی بین «نور غیر مخلوق» و *Nous* یا عقل فرق کاملاً غیر قابل کاهشی قائل است (عقلی که انسانی است و لذا مخلوقیت دارد و خلق شده تا آن نور را دریابد). در اینجا ذات «نور غیر مخلوق» و حضور آن در قلب، «هویت ذات» را تبیین می کند. از دیدگاه این روش فرق بین عقل و نور مرز حفاظی است در مقابل نوع آمیزش «شیطانی» اندام عقلی با یقین الهی، یقین و عقل الهی که در جهان ذاتی است، می تواند حتی «باطل» تصور شود، چون عقلی که همه را «درک می کند» نمی تواند خودش «مُدرَک» باشد. اعتقاد ذاتی این دیدگاه- که ضمناً دیدگاه بودیسم نیز هست- در دمسازی حقیقت ذاتی هر چیز با این «باطل» (شُنیه Shunyah) دیده می‌شود.

۲ـ قرآن می‌فرماید: «خداوند آسمان و زمین را به حق آفرید.» (سوره ۶۴، آیه ۳)

همین مسأله باعث می‌شود تا آنها سیر و سلوک ناب را درک نکنند، یعنی دیدگاهی که قبل از همه در پی جستجوی راهی در پیوند با معرفت می‌باشد.

در بادی امر، اراده متکی به معرفت می‌شود نه بالعکس، معرفت با هویت خود به صورت «غیر شخصی» در می‌آید. با اینکه توسعه معرفت با شروع از نمادگرایی حاصله از تعلیمات سنتی حاوی بعضی از فرایندهای منطقی است، ولی با وجود این نوعی هبهٔ الهی است که انسان با ابتکار خود قادر به حصول آن نمی‌باشد. اگر این مسأله را بپذیریم درک آنچه که در بالا راجع به هویت آن اسباب روحانی است و عمیقاً «ابتکاری» است و به گونه پیشنیاز هدف طریقت می‌باشد، ساده خواهد بود. در عین حال که هر تلاش انسانی و هر تلاش اراده فراتر از نهایت‌ها و مرزهایی می‌رود که محکوم به عقب‌نشینی به درون خود است، آن اسبابی که با همان هویت به گونهٔ *حقیقت* فرافردی است و آنها را منتقل کرده و پیشفرض می‌کنند، می‌تواند و تنها آن می‌تواند گره تعیّن عالم صغیر ـ طبق گفته و داشناسُان، و هم خود مدار ـ را سست کند، چون فقط حقیقت در واقعیت کلی و فراذهنی خود می‌تواند ضد خود را بدون بجا گذاشتن اضافتی، به تحلیل ببرد.

هر نوع اسبابی که فقط از خود اراده مایه بگیرد نظیر *زهد*، در مقایسه با این سلب اساسی *نفس*، فقط می‌تواند نقش مقدماتی و فرعی داشته باشد.[1] بایستی افزود به همین دلیل است که این چنین اسبابی در تصوف هرگز آن اهمیت مطلقی را که مثلاً در نزد بعضی از رهبانان مسیحی داشته، حاصل نمی‌کنند؛ این مسأله در مواردی که این اسباب در یک یا چند *طریقت* شدیداً

۱ـ صوفیان در بدن نه تنها خاک را می‌بینند که عواطف را پرورش می‌دهد، بلکه جنبه مثبت روحانی آن را نیز می‌بینند که مثال عالم است. در نوشته‌های صوفیانه اصطلاح *هیکل* برای بیان بدن بکار می‌رود. محی‌الدین بن عربی در فص موسی در *فصوص الحکم* خود، آنرا با نوشته‌های صوفیانه اصطلاح *هیکل* برای بیان بدن مقایسه می‌کند.

عامل هستند، نیز صادق است.

نماد گرایی تصوف که خارج از قلمرو هر نوع تحلیل روانشناختی قرار دارد، در تلخیص آنچه که بایستی گفته شود، یاری می کند. تصویری که ارائه می‌دهد عبارت است از: *روح* و *نفس* برای تسخیر فرزند مشترک خودشان یعنی *قلب* مدام در چالش هستند. در اینجا بوسیله *روح* می توان اصل عقلانی را که فراتر از طبیعت فردی می‌رود[۱] و بوسیله *نفس* هم می توان تمایلات گریز از مرکزی را که آشفتگی و ناسازگاری قلمرو «نفس» را مشخص می سازد، درک کرد. *قلب* هم که اندام مرکزی *نفس* را تشکیل می‌دهد، با مرکز حیاتی ارگانیسم طبیعی دمساز است. *قلب* با این مفهوم نقطه تقاطع پرتو «عمودی» است که *روح* می باشد و ساحت «افقی» آن نیز *نفس* است.

گفتنی است که که قلب در این مبارزه که طبیعت یکی از دو عنصر مولد خود را پیدا می کند، پیروز است. تا آنجا که *نفس* که خود فراتر از قلب قرار دارد آنرا زیر پوشش خود قرار می‌دهد، چون نفس که حالت یک کل مستقل به خود می گیرد، به طریقی آنرا زیر *حجاب* خود می کشد. ضمناً *نفس* در جنبه گوناگون و متغیر خود، هم جهت با «عالم» است چون بی‌اراده، از وضعیت و موقعیت آسمانی صورت حمایت می کند. در اینجا صورت در هر کجا که روح (که بالاتر از صورت است) وحدت می یابد و ضمناً حقیقت را از ظاهر باز می‌نمایاند، تقسیم و مِفید می‌شود. از طرف دیگر، اگر روح بر نفس پیروز شود، قلب به روح منتقل خواهد شد و ضمناً ماهیت نفس هم که خود را با نور روحانی پوشانده، تغییر خواهد کرد. در اینجا قلب همان می شود که واقعاً بود یعنی به گونه *مشکوة سر* در انسان در می آید.

۱ـ واژه *روح* همچنین می‌تواند مفهوم و معنی بسیار خاص یعنی «روح حیات» را داشته باشد. این همان مفهومی است که در کیهان‌شناسی بارها بکار گرفته‌می‌شود.

در این تصویر روح در پیوند با نفس که به صورت زنانه ظاهر می شود دارای کردو کار مردانه است. امّا روح پذیرنده است و در جای خود در پیوند با وجود متعال، مؤنث است. و از وجود متعال نیز فقط از طریق ویژگی آسمانی اش قابل تشخیص است تا آنجا که نسبت به موجودات حالت دو قطبی پیدا می کند. روح ذاتاً با *امر الهی* که نماد آن در قرآن واژهٔ کُن و تجلی بلافصل و سرمدی وجود متعال است، دمساز می باشد: «... ترا از حقیقت روح می پرسند: جواب ده که روح به فرمان خدا است و آنچه از علم به شما دادند بسیار اندک است.» (قرآن، سوره ۱۷، آیه ۸۴).

سالک در فرآیند رهاسازی روحانی خود با روح یکی می شود و بوسیله آن در تجلی آغازین خداهم که «همه اشیاء پرورده آن است... و هیچ چیز بدون آن وجود نیافته» (انجیل سن جان)[۱] ادغام می گردد. از اینها گذشته معنی دقیق کلمه صوفی به کسی اطلاق می شود که اصلاً با امر الهی یکی شده است؛ و از اینجا به بعد است که می گویند: الصّوفی لَم یُخلَق؛ این عبارت این مفهوم را می رساند که صوفی موجودی است ذوب شده در حقیقت الهی و خود را بر طبق «اعیان ثابته و ثابت در حالت غیر تجلّی اش» به «همان صورت که در ازل بود، باز می یابد.» ــ نقل از محی الدین بن عربی. از اینجا به بعد هم مقولات مخلوق او، چه موقت و چه ثابت، به گونه باز تابهای مطلق ناسازگاری این اعیان ثابته آشکار می شود.[۲]

۱ ــ رهایی در نظر اسکندریها (Alexandrines) در سه مرحله صورت می گیرد که به ترتیب با روح القدس، کلمه و اب تطابق دارد.

۲ ــ اگر صحبت از اعیان ثابته یا الهی هر موجودی، منطقی باشد، پس این اعیان دلیل محکمی برای «واحدیت شخصی» اوست و لذا هر نوع کثرت در نظم الهی از این مسأله پیروی نخواهد کرد چون در خارج از وحدت الهی، هیچ نوع واحدیت نمی تواند وجود داشته باشد. این حقیقت فقط در سطح دلیل استدلالی متناقض می باشد. تصور منفرد و تنهای آن دشوار است چون هریک از ما به ناچار از وحدت الهی یک تصویر «جوهری» در ذهن خود می سازیم.

فصل سوم

تصّوف و وحدت وجود

همه آئین‌های متافیزیکی شرق و بعضی از آئین‌های غربی با وحدت وجود مقارنت دارند، امّا در واقع وحدت وجود فقط در تفکر بعضی از فیلسوفان اروپائی و در نزد بعضی از شرقیانی دیده می‌شود که از تفکر قرن نوزدهم غرب تأثیر پذیرفته‌اند. وحدت وجود از همان گرایش ذهنی منشاء گرفت که نخست ناتورالیسم و سپس ماتریالیسم را بوجود آورد. وحدت وجود از دیدگاه حرکت جوهری یا وجودی اشیاء و پیوند آنها با منشاء ملکوتی، متصور است، و این البته یک اشتباه تلویحی است که همه آئین‌های سنتی آنرا مردود می‌دانند.

اگر در این میان یک چنین حرکت و استمراری وجود داشته باشد که بوسیله آن خدا و جهان متجلّی به گونه مقایسه شاخه با تنه درخت شبیه یکدیگر باشد، پس این استمرار (به اندازه همان شئی) یا جوهر عمومی این دو اصطلاح، بوسیله بعضی از اصول عالیه تعیین می‌شود که آنرا متفاوت می‌سازد و یا اینکه خودش عالیتر از دو اصطلاح مزبور است که آنها را بهم پیوند داده و به مفهومی شامل آنها است: آن وقت خدا دیگر خدا نیست. توان گفت که خود خدا خود این حرکت یا وحدت است ولی در آن صورت نمی‌توان آنرا خارج از وی تصور کرد، چون خودش در واقع غیر قابل سنجش و لذا جدا از هر نوع متجلی است امّا این امکان نیز وجود ندارد که چیزی «خارج» از او و یا در «کنار» او قابل تصور باشد.

محی‌الدین بن عربی در *رسالة الاحدیه* خود می گوید: «... کسی بدو متوسل نشد جز خود او، کسی او را نشناخت جز خود او... او خود را بوسیله خویش می‌شناسد... جز خودش کسی نمی‌تواند بدو متوسل شود. حجاب غیر قابل نفوذ او، احدیت خود اوست. حجاب او احدیت اوست به نحوی که نمی‌توان بیانش کرد. کسی غیر از خودش، قادر به رؤیت او نیست؛ چه پیامبر، رسول، چه اولیاء و چه ملائک نزدیک او. پیامبر او خود اوست. رسول او، خود اوست. پیام او خود اوست. کلام او خود اوست. او کلمه هویت خود را خودش فرستاد، از خود به خود بدون دخالت دیگری جز خود ... لم یلد ولم یولد...» * حال اگر باطنی مسلکان برای بیان وحدت اشیاء تصویری از استمرار مادی را بکار گیرند، نظیر آن کاری که هندوان برای مقایسه اشیاء با صور متفاوتی که از گِل ساخته شده‌اند، بکار می گیرند، آنها کاملاً از عدم کارآیی یک چنین تصویری آگاه هستند. از اینها گذشته، این عدم کارآیی روشن و آشکار، خطر مردم را نیز که در هر چیزی، چیزی فراتر از یک وهم رمزی می‌بیند و می‌خوانند، نادیده می گیرد. در مورد همین و هم نیز بایستی اشاره کرد که توجیه کامل آن بر قیاس بازگونه‌ای متکی

* عراقی در *لمعات* ص ۴۵ به بعد گوید: به تتق عزت محتجب است و بکمال استغنا متفرد، حجب ذات او صفات اوست و صفاتش مندرج در ذات، و عاشق جمال او جلال اوست و جمالش مند مج در جلال، علی الدوام خود با خود عشق می‌بازد و بغیر نپردازد، هر لحظه از روی معشوقی پرده براندازد و هر نفس از راه عاشقی پرده‌ای آغازد. هرزمان بهرزبان راز خود باسمع خود گوید، هردم بهر گوش سخن از زبان خود شنود، هر لحظه بهردیده حسن خود را بر نظر خود جلوه دهد و هر لمحه بهرروی وجود خود را بر شهود خود جلوه دهد، او از آن روی که عین ذات خود است و صفات خود، خود را در آینهٔ عاشقی و معشوقی بر خود عرضه کرد و حسن خود را بر نظر خود جلوه داد، از روی ناظری و منظوری نام عاشقی و معشوقی پیدا آمد، نعت طالبی و مطلوبی ظاهر گشت، ظاهر را به باطن بنمود (یعنی ظاهر وجود را به باطن علم) آوازهٔ عاشقی بر آمد (یعنی از باطنِ علم آوازه بر آمد، یعنی معلومات را به اظهار کمالات اسماء کامنه بیاراست) باطن را به ظاهر بیاراست، نام معشوقی آشکار شد (یعنی در مظاهر عالم اسماء و صفات)ـ م.

است که در بین وحدت اشیاء (که همه آنها ساختهٔ معرفت است) و وحدت «مادی» بین آنها وجود دارد و با هیچ نوع تئوری «علیت» به مفهوم کیهانشناختی آن واژه، سروکار ندارد.

بار دیگر باید افزود که سالک هرگز حقیقت را در یکی از حالات منفرد آن (نظیر حرکت جوهری) و یا در یکی از ساحتهای منفرد آن (نظیر وجود حسیّ و یا وجود ذهنی) حبس نمی کند تا بقیه را مستثنی نماید. بالعکس، او ساحتهای بیشمار حقیقت را که سلسله مراتب آن نامتغیّر است، مشخص می سازد تا آنجا که بتوان نسبیت ذات آن را همراه با اصل آن[۱] و یا اصل احتمالی آن تصدیق کرد، گو اینکه نمی توان از اصلی صحبت کرد که جزو محصولات آن است. از این رو اگر تمام اشیاء در حقیقت ذاتیشان در نظر گرفته شوند، خدا هستند امّا خدا این موجودات نیست و این بدان معنی نیست که حقیقت خدا غیر از آنهاست، بلکه به این معنی است که حقیقت آنها در مقابل نامتناهی و بیکرانگی خدا، هیچ و پوچ است.*

عقیده متافیزیکی تعداد نامعینی از ساحتها و یا درجات وجود در *احدیت* که تمام تمایزات و اختلافات در آن «غرق» و یا «محو» شده، تناقض عقلانی نمی آفریند. بالعکس، این دو حقیقت ذاتاً مرتبط با یکدیگر هستند. به زودی

۱ـ در اینجا بوسیله کلمه «اصل» می توان علت وجودشناسی را مستقل از تأثیرات و نمودهای آن درک کرد.

* صدرالمتألهین گوید: وجود امری مشترک بین خالق و مخلوق نمی باشد، چون وجود به معنی عام بدیهیِ آن امری اعتباری و ذهنی است و از معقولات ثانوی و اعتبارات فراگیر مانند شیئیت و غیر آن ـ می باشد ولی وجود حقیقی دارای طبیعت مشترک بین خالق و مخلوق نمی باشد، برای این که وجود حق تعالی حقیقت وجود ناب و خالصی است که تمام تر از او امکان پذیر نیست و در شدّت وجود؛ تناهی پذیر نمی باشد و آمیزش با عدم و قصور و نقص نداشته و آمیختگی با هیچ ماهیت و حدی ندارد. امّا وجود ممکن، مانند نمی و فیضی از وجود اوست که آمیزش با عدمها و نقصها و آفات و امکانات دارد، در این صورت مشارکت بین آن دو ـ در کوچکترین نحوهٔ وجودی ـ کجامی تواند باشد؟ ـ م.

روشن می‌شود که *کمال* الهی بایستی از طریق یکی از آنها مورد بررسی و مداقه قرار گیرد ـ البته تا آنجا که بتوان نامتناهی و بیکرانگی را مورد تحقیق قرار داد. پس بطور مجازی می‌توان گفت که نامتناهی و بیکرانگی خدا بر طبق اینکه با تعیّن اولیه‌اش که وحدت است و یا بر طبق بازتاب آسمانی‌اش که ماهیت محوناشدنی و نامعین وجود است، مورد بررسی قرار گیرد، یا «شامل» است و یا «بسط دهنده».

همین مسأله ما را قادر می‌سازد تا دریابیم که بر خلاف ادعای بعضی از منتقدین معاصر که راجع به عرفایی چون ابن عربی و عبدالکریم الجیلی کار کرده‌اند، در بین آئین وحدت وجود تصوف (که علیرغم اختلاف در اصطلاحات دقیقاً شبیه آئین «غیر ثنوی» هندی است) و «اصالت وحدت» فلسفی پیوندی وجود ندارد. نظریات این منتقدین بسیار شگفت‌آور است، چون طریقت آئینی این سالکان پیش کشیدن تباینات شدید وجود شناسی و بررسی احدیت خدا، نه از طریق تحلیل و تنظیم عقلی، بلکه از راه نوعی تحلیل شهودی اضداد می‌باشد.[1]

۱ـ طبق بیان سهل تُستری: «خدا را می‌توان از راه وحدت اضداد شناخت».

فصل چهارم
معرفت و عشق

یکی از ویژگیهای تصوف این است که تبیینات آن اغلب بین عشق و معرفت تعادل ایجاد می کند. قالب عاطفی بیان به سادگی با نگره مذهبی ادغام می شود و همین مسأله نقطه آغازی برای کل روحانیت اسلامی می گردد. زبان عشق بدون اینکه با الهیات جزمی برخورد حاصل کند، امکان بیان حقایق کاملاً باطنی را فراهم می سازد. بالاخره جذبه عشق بطور رمزی با حالاتی از معرفت مقارنت دارد که فراتر از تفکر استدلالی گام می نهد.

در این میان فرانمودهایی (تبیینات) نیز وجود دارد که گرچه از یک نگرهٔ عشقی مایه نمی گیرد، ولی محرکَ عشق است چون نوعی جمال و زیبائی باطنی را باز تاب می دهد که مهر وحدت بر نفس می باشد. از همین وحدت است که تهذیب و توازن منشاء می گیرد و حال آن که نوعی از انقباض ذهنی و بیهودگی کلام، سادگی و نیز شفافیت نفس را در پیوند با حقیقت رد می کند.

برخی از نویسندگان صوفی نظیر محی‌الدین عربی، احمد بن العریف، سهروردی حلبی، جنید و ابوالحسن الشاذلی شواهدی از نگره‌ای ارائه داده‌اند که اساساً عقلانی است. در نظر این نویسندگان، حقیقت الهی ذات کلی همه معرفت است. صوفیان دیگر مثل عمربن فارض، منصور حلاج و جلال‌الدین رومی خود را به زبان عشق تفسیر کرده‌اند. در نظر آنها حقیقت الهی، قبل از هرچیز، ماده و موضوع نامحدود عشق و اشتیاق است. ولی این اختلاف نگره چیزی ندارد که بین مکاتب گوناگون جدایی بیفکند، چون برخی

معتقدند صوفیانی که از یک زبان عقلانی بهره می گیرند تحت تأثیر آئین هایی هستند که با اسلام بیگانه‌اند، نظیر نوافلاطونیها، و تنها آنهایی که از یک نگره عاطفی استفاده می کنند، زبان گویای عرفان واقعی‌اند و این نگره و عرفان نیز از چشم‌انداز وحدت وجود مایه گرفته است.

در واقع تمایز مذکور منشاء در تمایز پیشه دارد: پیشه‌های گوناگون پیوندی کاملاً طبیعی با انواع مختلف نبوغ انسانی دارند و همه آنها نیز پایگاه اصلی خود را در *تصوف* جسته‌اند؛ فرق بین یک نگره عقلانی و نگرهٔ عاطفی صرفاً از مهمترین و عامترین فرقهایی است که در این قلمرو مشاهده می شود.

در هندوئیسم که با افتراق شدید شیوه‌های روحانی مشخص می شود، بین سه نحوهٔ شناخت (Jnana) عشق (bhakti) و عمل (karma) فرق تلویحی وجود دارد. این فرق البته در هر سنت کاملی دیده می شود. در تصوف فرق و تمایز این سه نحوه با سه انگیزه عمدهٔ الهام از خدا مطابقت دارد یعنی *معرفت*، *محبت* و *خوف*. لیکن در تصوف این سه نحوه بیشتر به ترکیب متمایل است تا تمایز و افتراق؛ و در واقع در تصوف «کهن» بین نگره‌های عقلانی و عاطفی نوعی تعادل و موازنه برقرار است. تردیدی نیست، که دلیل این مسأله را می توان در ساختار عمومی اسلام پیدا کرد و که بر پایه *توحید* است و لذا یک جهتگیری عقلانی ارائه می دهد که بر تمام جلوه‌های حیات روحانی حاکم است. در مورد محبت و عشق می توان گفت که در جائی متجلی می شود که بطور همزمان حقیقت لاهوتی نیز احساس و یا مکاشفه شود.

این مسأله، این تصور را پیش می کشد که تنها آن صوفیانی می توانند جنبه عرفانی و واقعی اسلام را بازنمایی کنند که گرایشی از عشق را در خود بروز داده و متجلی سازند. در تقویت این تصور معیارهایی، به غلط، پیش نهاده می‌شود که فقط در مورد مسیحیت اعتبار دارد و بُن مایه اصلی آنها هم عشق

لاهوتی است؛ از اینرو آنهایی که در مسیحیت سخنگوی معرفت هستند، خودشان را از طریق سمبلیسم عشق تبیین می کنند (گو اینکه در این میان استثنائاتی هم وجود دارد).

در اسلام اینطور نیست که علم و دانش در هر سطحی، اولویت بی چون و چرائی حاصل کند.[۱] از اینها گذشته، دانش واقعی یا معرفت، به نفع نیروهای عاطفی، به هیچ وجه نشانگر تأکیدی بر ذهن نیست: اندام آن، دل است یعنی کانون نهانی و غیر قابل دسترس وجود انسان و پرتو معرفت همه جوانب نفس را فرو می گیرد. عارفی که معرفت کاملاً «غیر شخصی» را متحقق می سازد، می تواند از زبان عشق بهره بگیرد و کل جدل آئینی را فرو بگذارد؛ در این صورت وجد و شعف عشق با صور و حالات معرفت یکی می شود و فراتر از صورتها و قوالب می رود واز هر اندیشه و فکری جلو می زند.

در واقع فرق بین نحوهٔ معرفت و نحوهٔ عشق به سیطره یکی از این دو می انجامد؛ فی الواقع بین این دو حالت روحانی فرق اساسی وجود ندارد. معرفت خدا همیشه موجب عشق می شود، در حالیکه عشق نشان از معرفت جمال دارد؛ گو اینکه این معرفت، غیر مستقیم و باز تابنده است. جمال روحانی، جمال الهی است که وجهی از وجوه نامتناهی است و شور و اشتیاق با این جمال، شفاف و روشن می گردد. عشق تمام و کمال که دور یک نقطه واحد وصف ناپذیر می چرخد، نوعی از عصمت و تقوای ذهنی را ارائه می دهد.

منظور این است که بسان عصمتی که از معرفت حاصل می شود، این

۱ـ در حاشیه باید گفت که اگر محی‌الدین بن عربی به کلام *علم* که می‌توان از آن به «دانش» تعبیر کرد تا معرفت، یک مفهوم کلی و جهانی بخشید به این دلیل بود که در الهیات اسلامی، علم با یک صفت الهی تطابق دارد. معرفت شرکت منحنی در علم است و می‌توان آن را با واژه «گنویس = Gnosis» یکی دانست؛ به مفهومی که کلمنت اسکندری از آن بهره گرفت.

عصمت ذهنی برای حقایق «عینی» جهانی بکار نمی‌رود، بلکه فقط برای همه قوالب و صوری بکار می‌رود که پاره‌ای از آن رابطه «شخصی» ستایشگر با معبود خود می‌باشد. در این مضمون یعنی جمال است که عشق واقعاً با معرفت یکی می‌شود. به یک معنا، حقیقت و جمال، معیار و ملاک یکدیگرند، با اینکه اغراض احساساتی مفهوم جمال را در هم می‌ریزد و یا به مفهوم دیگر، عقلانیت، حقیقت را محدود می‌سازد.

نکته قابل توجه اینکه کمتر می‌توان حکیم مسلمانی را پیدا کرد که شعر نسروده باشد و بعضی از قطعات نثر بسیار تجریدی وی، با زبان موزون مملو از صور خیال شعری نباشد؛ از سوی دیگر، شعر معروفترین ستایندگان عشق همچون عمر بن فارض و جلال الدین رومی، سرشار از مفاهیم عقلی و فکری است.

خوف نیز که با نحوهٔ عمل همسانی دارد، بطور مستقیم در اسلوب بیان متجلی نمی‌شود و در واقع بیان نشدنی است؛ سهم و نقش آن، ضمنی و تلویحی است. در واقع سرآغاز تفکر و تأمل خوف است، امّا وقتی حالت روحانی پیدا می‌کند، انسان را می‌تواند از خواب جمعی که «دنیا» باشد، رها و با حقیقت ابدی روبرو سازد. عشق فراتر از خوف است و معرفت فراتر از عشق، امّا این حالت فقط در مورد معرفت مستقیم و بلافصلی صادق است که از عقل (و یا اندیشه استدلالی) جلو بزند، چون عشق روحانی، همه نیروها و توان فردی را فرو می‌گیرد و مُهر وحدت بدانها مى‌زند.[1] احمد بن عریف در کتاب *محاسن المجالس* می‌گوید که عشق (محبت) «سرآغاز طُرق فنا است و تپه‌ای است که رو به سوی مراحل محو سرازیر می‌شود؛ و آخرین مرحله‌ای است که محافظین پیشرو توده مومنین با محافظین عقبی مقربین

۱ـ درباره مسأله معرفت و عشق و فرق بین نحوه مطابقت با اینها نگاه کنید به: فریتهوف شووان، *Perspectives and Human Fact Spiritual* (پرنیل بوکز، لندن، ۱۹۷۰م.)

ملاقات می کنند». از سوی دیگر، محی‌الدین بن عربی عشق را والاترین مرتبهٔ نفس می‌داند و هر نوع کمال ممکنه انسانی را فرع بر آن فرض می کند.

این مسأله که از برجسته‌ترین نمایندهٔ نحوه معرفت منشأ می گیرد، جای شگفتی و اعجاب دارد. تبیین آن اینست که معرفت در نظر ابن‌عربی، مرتبهٔ نفس نیست. در کمال معرفت چیزی از انسان باقی نمی‌ماند، چون یک چنین معرفتی با مضمون آن یعنی حقیقت الهی یکی می‌شود. معرفت در واقعیت بلافصل خود، می‌تواند دیگر به انسان و یا به نفس منسوب نباشد، بلکه فقط تعلق به خدا داشته باشد، چون این معرفت دیگر دارای خطوط نفسی نیست، بلکه یک عشق اساسی و جذب کامل اراده انسان در جذبه الهی است. همین حالت «محور عشق» * وجود است که حضرت ابراهیم را به صورت نمونه نخستین انسانی جلوه‌گر ساخته است (ابن عربی: *فصوص الحکم*).

* عراقی در لمعات گوید: حقیقت منزه از تعین است خواه حُبّش نام نِه خواه عشق- اذ لامشاحة فی‌الالفاظ (نزاع و گفتگویی در الفاظ نیست یعنی در وضع لفظ ها برای معانی) آن (حقیقت) سَیر در اطوار و ادوار دارد و سفر در مراتب استیداع و استقرار می کند و ظهور به صورت معانی و حقایق؛ و بروز به کسوت معشوق و عاشق، بازانطوای عاشق در معرفت عیناً و انزوای معشوق در عاشق حکماً (یعنی میل معشوق و شهودش مرخودش را در عاشق، و حکماً یعنی اینکه ظاهر تمامش از باطن است و خود آنگونه که بوده مشاهده نمی کند) و اندراج هر دو در سطوات وحدت او جمعاً. یعنی: آنجا جدائیها گرد آمده و پیوسته‌ها جدا شده و نور (یعنی وجود حق تعالی) در نور (وجود خودش) پوشیده شده و ظهور نمایانی در عین ظهور پنهان شده (یعنی این دگر گونی از حدوث بقدم نیست، چون محال بودن آن روشن است) و از پس سراپرده‌های عزت (یعنی سراپرده و حجابات جلال) ندا داده شود که: آگاه باشید! بر چه چیز خدا نابود و باطل است. وجود اشیا پنهان شده و از آنها نه نشان ماند و نه اثر. و در پیشگاه خداوند مقتدر حاضر باشند (۴۸- ابراهیم) و هنالک اجتمع الفرق و ارتتق الفتق و استتر النور (هو وجود الحق) فی النور (هو وجود الحق) و بطن الظهور (ای لیس ذلک طریق الانقلاب من الحدوث الی القدم فانه بینَ الاستحالة) و نودی من وراء سرادقات العزة الا کل شی ما خلا الله کل و غابت العین لارسم و لا اثر. و برزو الله الواحد القهار- م.

فصل پنجم

فروع تصوف

آئین تصوف یک سیستم فلسفی و حالت صرفی از اندیشه انسانی نیست و تحول متجانس نظرگاه ذهنی و روانی را ارائه نمی دهد. این آئین ضرورتاً حاوی نظرگاههای چندی است که اگر فقط صورت منطقی آنها، بدون در نظر گرفتن حقیقت کلی مربوط به آنها، به حساب آید، گاهی متقابلاً نقیض هم هستند. به همین دلیل امکان دارد که یکی از اقطاب، برخی از احکام و ادعاهای آئینی قطب دیگر را که مرجعیتش برای وی شناخته شده است، رد کند.

از اینرو مثلاً عبدالکریم جیلی در کتاب خود *الانسان الکامل* که بر پایه تعالیم ابن عربی نوشته شده، گفته ابن عربی را درباره اینکه معرفت الهی نظیر سایر علوم، متکی بر مضمون خویش است، رد کرده است. وی معتقد است که این عبارت به این عقیده منجر می شود که معرفت الهی متکی بر چیزی است که نسبی می باشد. حال آنکه ابن عربی معرفت را به ممکنات نابی ارجاع می دهد که اساساً حاوی ذات و لذا دوگانگی آشکار بین معرفت و مضمون آن جز در روی کاغذ، موجود نیست؛ و اتکایی که وی از آن صحبت می کند چیزی نیست جز تصور منطقی از ماهیت اساسی ممکن و حقیقت[1]

آئین تصوف حاوی روشهای چندی است که در آنها دو حوزه عمده قابل تشخیص است، یکی *حقائق* و دیگری *دقائق* یعنی آن چیزی که در

۱ـ طبق گفته اوریجن، علم غیب الهی نیز به همین نحو در ارتباط با ممکنات ناب قرار دارد: این علم حاوی ممکنات است ولی آنها را تعیین نمی کند و این همان چیزی است که چرا علم غیب الهی و اراده آزاد انسانی متقابلاً مانعة الجمع نیست. نگاه کنید به مسأله سرنوشت در کتاب *The Philokalia of Origen*.

ارتباط با مراحل انسانی و فردی طریقت می‌باشد و یا به دیگر سخن اولی متافیزیک و دومی «علم النفس» است. لازم به گفتن نیست که این حوزه‌ها به اجزاء نفوذ ناپذیر تقسیم نمی‌شود. متافیزیک شامل همه چیز هست، ولی در تصوف همیشه بر طبق نظر گاه تحقق روحانی بررسی می‌شود. علم کائنات از متافیزیک مایه می‌گیرد و ضمناً به عالم کبیر و عالم صغیر اطلاق می‌شود تا آنجا که نوعی روانشناسی عرصه آسمانی بوجود می‌آورد، گویی که علم آسمانی شبیه‌به بنیه درونی انسان ایجاد می‌کند.

برای روشن‌سازی بیشتر این مسأله لازم است تا حدودی بر این رابطه و پیوند تأکید شود. به غیر از دو حوزه *حقایق و دقایق* فوق الذکر، سه حوزه عمده دیگر آئینی را نیز می‌توان تشخیص داد ـ متافیزیک، علم کائنات و روانشناسی روحانی. این تمایز با نوعی سه گانگی مطابقت دارد: خدا، جهان (یا عالم کبیر) و نفس (یا عالم صغیر). علم کائنات را در جای خود می‌توان با کاربرد اصول متافیزیکی در کیهان (و این همان مشاهده خدا در عالم است) و یا قیاس بین کیهان و نفس انسان تصور کرد.

از اینها گذشته، تحول کامل علم کائنات ضرورتاً حاوی حقیقت آسمانی نفس است و ضمناً هیچ نوع روانشناسی روحانی نمی‌تواند نفس را از اصول آسمانی جدا سازد. در چارچوب آسمانی هیچ نوع شکاف اساسی و بنیادی وجود ندارد. عدم تداوم و انفصال با شیوه خاص خود وجود دارد؛ این همان چیزی است که هست. لیکن عدم تداوم و انفصال خارج از اصل وحدت که شکاف را پر می‌کند و نیز بدون زمینه یک تداوم که آنرا متجلی سازد، به سختی قابل تصور است. از اینرو مثلاً عدم تداوم و همبستگی بارز بین افراد و رابطه مراکز و کانونهای خاص آگاهی آنها، تنها علامت و نشانه ذات منحصر به فرد آنان است که به «طور عمودی» ساحت «افقی» طبیعت مشترکشان را می‌پیماید.

در مورد انفصال بین آگاهی فردی بطور کلی و ساحتهای هوش و عقل در ورای صورت، توان گفت که از منظر ساحت نیمه مادی آگاهی که آنرا بطور افقی با سایر آگاهیهای ساحت صورت پیوند می‌زند ولی ضمناً آنرا از ذات منحصر به فرد جدا می‌سازد، این انفصال وجود دارد.

بنابراین حقیقت برطبق مراتب مختلف تداوم در نظر گرفته می‌شود و این مراتب مختلف تداوم هم برپایه نظر گاهی است که از طبیعت اشیاء مایه می گیرد و یا بر ما تحمیل می‌شود و متافیزیک به تنهایی می‌تواند همه این ابعاد مختلف را در بر گیرد و جایگاه ویژهٔ آنها را در شبکه‌ای از تصاویر و خیالها یعنی جهان مشخص سازد.

خود علم کائنات در مفهوم اصلی این اصطلاح، یک علم تحلیلی است، چون وجوه مختلف کیهان را در اصول زیربنائی به تحلیل می‌برد و این اصول، در تحلیل نهایی، قطبهای مثبت و منفی و «اصل آگاهی دهندهٔ ترکیبات و اشکال و ماده شکل‌پذیر یا هیولا (material Prima)» می‌باشند. ترکیب این اصولِ مکمل در وحدت ازلی، نه به حوزه علم کائنات، بلکه به حوزه متافیزیک تعلق دارد.

نکته گفتنی اینکه روانشناسی تصوف، نفس را از نظم متافیزیکی و یا از نظم آسمانی جدا نمی کند. ارتباط با نظم متافیزیکی، روانشناسی روحانی را با معیارهای کیفی نظیر معیارهایی که کاملاً فاقد روانشناسی دنیوی است و کار آن فقط بررسی ویژگی پویائی پدیده‌های روان و عوامل بیواسطه آنهاست، فراهم می‌سازد. با اینکه روانشناسی جدید ادعا می کند که نوعی از علم موازین نهانی نفس و روان است، ولی هنوز محدود به طیف و بُعد فردی می‌باشد چون فاقد ابزار واقعی برای تشخیص اشکال و صور روانی است، اشکالی که حقایق جهانی را به اشکالی که رمزی و سمبلیک بنظر می آیند

ولی تنها وسیلهٔ انگیزشهای فردی هستند، منتقل می‌سازد. تردیدی نیست که «نیمه هشیار جمعی» آن، چیزی برای منبع واقعی رمزها و نمادها ندارد؛ و در نهایت رسوب آشفته‌ای از بقایایی روانی است که چیزی همانند بستر گلین اقیانوسی است که بقایایی از ادوار گذشته را در خود ذخیره کرده است.

در روانشناسی دنیوی، تنها پیوند بین عالم کبیر و دنیای نفس در تأثیراتی نهفته که از طریق حواس به نفس رسیده است، ولی روانشناسی تصوف در ترکیب و تشکل بین عالم کبیر و عالم صغیر انسانی از قیاس و تشابه بهره گرفته است. علومی چون نجوم به این نظم و مرتبه عقاید تعلق دارد که اتفاقاً بعضی از اقطاب تصوف بطور رمزی از آن بهره گرفته‌اند.

سلوک تصوف را می‌توان راهی به سوی خودشناسی دانست که در این حدیث نبوی خلاصه شده: «هر که خود را شناخت، خدا را شناخت.» واقعیت اینست که این شناخت در نهایت در مورد ذات بی‌همتا، هویت بکار می‌رود و از هر نوع چشم‌انداز کیهان شناختی و یا روانشناختی جلو می‌زند، ولی شناخت یک نفر، در سطح نسبی، و تا آنجا که به هویت فردی شخص مربوط می‌شود، ضرورتاً در حیطه و قلمرو علم النفس قرار می گیرد. این علم تا اندازه‌ای همان علم کائنات است؛ این شناخت بالاتر از همه، یک تشخیص و تمییز است چون انگیزه‌های نفس را مورد توجه قرار می‌دهد.

نشان دادن اینکه تمییز و تشخیص نفس چگونه از اصول کیهان شناختی که برخی از آنها از معیارهای عمومی الهام *(وارد)* می‌باشد، الهام می گیرد، از راه توضیح و تصویر امکانپذیر است. معهذا اول از همه باید روشن کرد که الهام مورد نظر در اینجا، وحی نبوی نیست، بلکه به مفهوم شهود ناگهانی است که معمولاً از راه اعمال روحانی قابل حصول می‌باشد. این الهام دارای منابع گوناگونی است، ولی زمانی معتبر است که منشا منبع

آن کانون وجود انسان در خارج از زمان و یا یک فرشته باشد و یا به سخن دیگر از پرتو عقل کلی باشد که انسان رابه خدا متصل می‌سازد.

اگر این الهام از یک جهان نفسانی (اعم از نفس فردی و یا رسانه سنجیده‌ای که نفس در آن می‌زید، از یک سو، و یا از طریق روان انسانی و جهان مادون انسانی و قطب شیطانی آن از دیگر سو) منشأ گرفته باشد، فریبنده خواهد بود. الهامی که از یک فرشته و یا بطور تلویحی از خدا مایه گرفته باشد، همیشه مفهوم جدیدی را که منتقل می‌نماید «من» را روشن می‌سازد و ضمناً با تحلیل بعضی از تصاویر آن، آنرا نسبی می کند، الهام که از روان و نفس فردی منبعث شود، صحبت از شور و حرارت درونی و باطنی خواهد کرد و لذا چیز خود محوری راجع بدان خواهد داشت و با برخی از ظاهر فریبی‌های مستقیم و غیرمستقیم همراه خواهد بود. الهاماتی که از قطب شیطانی صادر شده باشد، تا بدانجا پیش می‌رود که روابط سلسله مراتبی را واژگون می‌سازد و حقایق عالی را انکار می‌نماید.

انگیزشهایی که از نفس فردی و یا جمعی مایه می گیرد، بی‌وقفه برهمان مضمون (ابژه)ـ مضمون همان شور و حرارتـ تأکید می‌ورزد، در صورتی که تأثیر شیطانی فقط موقتاً از بعضی جذبه‌های اشتیاق بهره می گیرد: آنچه واقعاً به دنبالش است، مضمون اشتیاق نیست، بلکه نفی تلویحی و ضمنی حقیقت روحانی است؛ و این همان چیزی است که شیطان با تعبیر «مضمونش» در هر زمان بحث و مباحثه را درهم می‌ریزد و استدلالش را بهم می‌زند. او فقط با افراد مشوش و آشفته درگیر می‌شود، حال آنکه نفس مشتاق دارای نوعی توالی منطقی است تا آنجا که انگیزشهای آن می‌تواند بوسیله بحثهای منطقی و دقیق به مجراهای مجاز و مشروع هدایت شود، ولی انگیزشهای شیطانی بایستی تمام و کمال مورد انکار و رد قرار

گیرد. سه گرایش مورد بحث، به ترتیب، قابل ترکیب دگرباره با ذات و با نوعی پاشندگی گریز از مرکز و با نوعی «سقوط» در آشفتگی مادون انسانی هستند و شباهتها و همسانیهایی در نظم کلی دارند. در مذهب هندو بدانها *ساتوا* (Sattva) *راجاس* (Rajas) و *تاماس* (Tamas) می گویند.

جای شگفتی است که تعدادی از آثار صوفیانه، فضایل را زمانی مورد بررسی قرار داده‌اند که معرفت تنها هدف طریقت بوده و تمرکز پیوسته بر خدا، تنها وضعیتی بوده که ورود بدان را ایجاب می کرده است. اگر فضایل را بتوان به دست فراموشی نسپرد، دقیقاً دلیلش اینست که هیچ حالتی از آگاهی نمی‌تواند در ورای معرفت کل (و یا در ورای حقیقت) در نظر گرفته شود و هیچ نگره درونی نمی‌تواند علی‌السویه به حساب آید. *رؤیت قلب*، معرفت کل وجود است. برای قلب امکانپذیر نیست که نگره‌ای را به سوی حقیقت الهی که از مدتها پیش نفس حاصلش کرده، بگشاید (از دیدگاه واقعی، نه آگاهانه) چون در آن صورت آن حقیقت را انکار می کند، و دوری از اینکار نیز شدنی نیست چون قلمرو نفس نوعی *پیشاینده* (a priori) است که توهمات خود محوری که به گونه نقطه کور به حساب می آید، بدان حاکم است.[1] با توجه به همهٔ این مسائل گفتنی است که علم فضایل (که حقیقت الهی برای نفس فراهم می‌سازد) مستقیماً با تحقق روحانی سروکار دارد. معیارهای آن عمیقاً دقیق است؛ آنرا هرگز نمی‌توان در یک اصل و برنامه اخلاقی گنجاند و علائق آن فراتر از نمونه‌ها نمی‌رود. موضوع آن که فضیلت روحانی است، نوعی از «نماد

۱ـ همه این نوع انسانها از دروغین بودن نگره خودشان حتی اگر دلیلی هم موجود نباشد، آگاه هستند. در *قرآن* آمده که: «انسان خود برنیک و بد خویش آگاهست (یعنی نفس خویش را می‌شناسد) و هر چند عذر برخود بیفکند (سوره ۷۵، آیه ۱۳). انسانی که می‌خواهد معرفت خداوندی را متحقق سازد ولی از تقوا اعراض می کند، بسان دزدی است که می‌خواهد به راه راست رود و از دزدی دست بکشد بدون اینکه از محصولات دزدیش اعراض کند.

و رمز است که زندگی می کند» و فهم واقعی آن بستگی به نوعی تحول درونی دارد. این مسأله ضرورتاً با فهم درک آئینی صدق نمی کند.

سلوک صوفیانه، به مفهومی، حاوی هنر مسک نفس است که دریچه‌ای برای سرریز شدن در نامتناهی می گشاید. وانگهی نفس دارای نوعی گرایش طبیعی است که در خودش حبس می‌شود و این گرایش می تواند با یک حرکت عکس که در همان سطح و ساحت عمل می کند، جبران گردد؛ این حرکت دقیقاً تقوا است. حقیقت متافیزیکی نیز غیر شخصی و بیحرکت است؛ تقوا، آنرا به صورت یک حالت «شخصی» در می آورد.

تقوا و فضیلت روحانی به مفهوم صریح آن، تقوای اجتماعی و تجلیات ظاهری شخص نیست و همان تقوا می تواند بر طبق شرایط و مقتضیات، یک چیز متفاوت و دگرگون باشد. از این رو برخی از صوفیان با پوشش فقیرانه و جامه مندرس از دنیا اعراض می کردند؛ و بعضی دیگر با پوشیدن تن‌پوش پرزرق و برق همان گرایش و نگره درونی را به ثبوت می‌رساندند. در این نوع صوفیان اثبات شخص خود، فی‌الواقع تسلیم به حقیقت غیر شخصی است که وی تجسم آنست؛ فروتنی و خضوع او در فنا شدن در جنبه‌ای از شکوه و شوکتی است که مال خود او نیست.

حتی اگر تقوای صوفی با صورت و شکل تقوای مذهبی او دمساز و مطابق باشد، باز از نظر جوهره فکری با آن فرق می کند. مثلاً شکرگزاری به درگاه خداوند در نظر عامه مومنین حاوی منافعی است که از خدا منشاء می گیرد؛ این شکرگزاری به احساس اینکه این منافع واقعی‌تر از رنجهای ملموس و موجود در آنست، اشاره دارد. این احساس در فرد عارف به یقین تبدیل می‌شود: در نظر او کمال هستی در جزء جزء وجود دیده می‌شود و واقعی‌تر از حدود مرزهای اشیاء است و برخی از صوفیان فراتر رفته و از چیزی

احساس لذت و سرخوشی کرده‌اند که برای دیگران رنجبار و عذاب آور بوده است.

فضایل روحانی، حقایق الهی را برای انسان حفظ می کنند و همیشه هم اینطور بوده است؛ این فضایل حتی بازتابهایی از همان حقایق هستند. وانگهی هر بازتابی در ارتباط با منبع خود، نشانی از واژگونگی است: مثلاً فقیر بازتاب واژگونه غنای روح است. *اخلاص و صدق* بازتابهایی از استقلال روح در مقابل گرایشهای نفسانی است و نیز کرم انعکاس انسانی عظمت و مجد خداوندی است.[1] در این فضائل «مثبت»، واژگونگی در حالت نهفته است نه در محتوا، یعنی آنها (فی حد ذاته) با کرنش و خشوع اشباع می شوند، در حالیکه نمونهٔ اصلی آنها با عظمت و شکوه سرشته شده‌اند.

۱ـ یکی از آثار پرباری که در موضوع فضائل روحانی نوشته شده، *محاسن المجالس* ابن عریف می‌باشد.

فصل ششم
تفسیر صوفیانهٔ قرآن

از آنجا که تصوف جنبه باطنی اسلام را بازنمایی می کند، بنابراین آئین و آموزهٔ آن، اساساً، تفسیر پررمز و رازی از قرآن می‌باشد. خود پیامبر در تعالیم خود که بعدها از طریق سلسله رواة و بطور شفاهی منتقل گشت، کلید تفسیر قرآن را ارائه داده بود.[1] بعضی از احادیث نبوی برای تصوف، تعیین کننده و بنیادی بود؛ آنها احادیثی بودند که پیامبر نه در مقام یک نفر شارع، بلکه به مثابه یک نفر قدیس متفکر بیان داشته بودند؛ احادیثی که خطاب به بعضی از صحابه خویش بود؛ این صحابه بعدها نخستین سالکان طریق تصوف گردیدند. به این احادیث، *احادیث قدسی* اطلاق شده که خداوند از زبان پیامبر ابراز داشته است. احادیث قدسی از حیث الهام و وحی با قرآن همسان بودند

۱ـ بعضی از «متخصصین» صحت *احادیث* نبوی که مدعی ارائه معیارها و موازین زیر هستند، سیزده قرن پژوهش مسلمانان را در این زمینه نادیده گرفته‌اند. این معیارها عبارتند از: «(۱) اگر برخی از احادیث را بتوان برای تشریح و تفسیر بعضی از گروهها و مکاتب بکار برد، این احادیث جعلی هستند. اگر مثلاً در تأیید زندگی روحانی است، پس از جعلیات متصوفین می‌باشد؛ و یا بالعکس اگر استدلالی است از سوی لفظ پردازان حیات روحانی، پس از ساخته و پرداخته‌های آن لفظ پردازان می‌باشد. (۲) به همان اندازه که محدثین سلسله رواة را کامل کرده‌اند، به همان مایه هم در انتخاب حدیث شانس و تصادف حاکم شده، چون آنها دلیل آورده‌اند که: اگر تو نتوانی برای من حجت بیاوری، پس به حق نیستی، و امّا اگر بتوانی دلیل و حجت ارائه بدهی، پس به آن دلیل و جهت احتیاج داشته‌ای، پس در این صورت هم به حق نیستی. این شرق شناسان چطور می‌توانند معتقد باشند که دانشمندان بیشمار مسلمان که همیشه از خدا و جهنم می‌ترسیدند، توانسته‌اند احادیث نبوی را بطور سنجیده مرزبندی کنند؟ این «متخصصین» هیچ نوع احساسی در مورد ناسازگاریهای روانشناختی نداشته‌اند، چون آنوقت می‌فهمیدند که اینکار انسان را به طرف بد ایمانی (یکی از طبیعی‌ترین چیزها در دنیا) سوق می‌دهد.

ولی حالت «عینی» وحی را نداشتند و در معنا حقایقی را پیش رو می‌نهادند که کل امت اسلامی را هدف قرار نداده بودند، بلکه فقط شامل متفکرین خاص می‌شدند. همین احادیث قدسی بود که پایه و اساس تفسیر صوفیانه از قرآن گردید.

طبق فرمودهٔ پیامبر، آیات قرآنی حاوی چندین مفهوم می‌باشد.[۱] این مسأله یکی از ویژگیهای مشترک همه متون ظاهری قرآن است، چون روند وحی، روند تجلی لاهوتی را به نحوی تکرار کرده و همچنین نشانگر تعدادی از ساحتها می‌باشد. تفسیر «معنای باطنی» قرآن بر پایهٔ ماهیت نمادین و رمزی اشیاء مذکور و مفاهیم فراوان کلمات استوار گردید. هر زبانی که تا حدودی ازلی است نظیر عربی، عبری و یا سنسکریت، دارای ویژگی ترکیبی و بیان لفظی است که تمام حالات یک عقیده را از جزئی تا کلی نشان می‌دهد.[۲]

نکته گفتنی اینکه تفسیر معمولی قرآن، تبیین معانی ظاهری آیات آن است و حال آنکه تفسیر صوفیانه پرده از روی مفاهیم عمقی و باطنی آن به یک سو می‌نهد؛ یا به سخن دیگر، تفسیر ظاهری قرآن، آیات را به گونه قراردادی درک و فهم می‌کند، ولی تفسیر صوفیانه به ویژگی مستقیم، اصلی و معناً ضروری آنها دست می‌یابد. مثلاً وقتی که قرآن می‌فرماید که هر کس راه هدایت یافت، تنها به نفع سعادت خود راه یافته، و هر که به گمراهی شتافت آنهم به زیان و شقاوت خود شتافته (نگاه کنید به قرآن، سوره ۱۷، آیه ۱۴ و نیز سوره ۴، آیه ۱۰۴) تفسیر ظاهری قرآن، خود را محدود به معنی ظاهری آن

۱ـ طبق فرموده پیامبر «هیچ آیه‌ای از آیات قرآنی پیدا نمی‌شود که دارای یک جنبه ظاهری و یک جنبه باطنی نباشد. هر حرفی دارای حد خود و هر تعریفی و مفهومی حاکی از مطلع خویش می‌باشد.»

۲ـ از اینها گذشته، این تبیینات چندگانه با هنر بازنمائی تمدنهای «کهن» شباهتهایی دارد یعنی در این تمدنها بازنمایی یک موضوع ضمناً حاوی تعین یک موضوع ضمنی و جزئی، یک عقیده عمومی و یک اصل جهانی است.

یعنی جبران مافات و مکافات می کند. تفسیر صوفیانه از این آیه قرآنی، آنرا به مفهوم یکی از احادیث نبوی می گیرد که: «هر که خود را شناخت، خدا را شناخت.»[1]

تفسیر صوفیانه قرآن به معنای لفظی آن که خاص تفسیر ظاهری قرآن است، چندان پایبند نیست، در واقع بدون اینکه از کاربرد مورد نظر علمای ظاهر چشم‌پوشی کند، کل دقت منطقی عبارات ظاهری را اقامه می‌نماید. به همین ترتیب، هنگامیکه قرآن تأکید می کند که آفرینش آسمانها و زمین و سایر موجودات برای پروردگار در حکم آفرینش یک نفس واحد است، تفسیر ظاهری در اینجا به همزمانی کل آفرینش اشاره دارد، و حال آنکه تفسیر صوفیانه ضمن اینکه آنرا می‌پذیرد، از آن به وحدت ذاتی کائنات تعبیر می کند که به گونه یک موجود واحد جهانی ایجاد شده است.

گاهی نیز تفسیر صوفیانه از قرآن معنی ظاهری آیات را در مفهوم عکس آن اقامه می کند. از اینرو، هشدارهای الهی راجع به ویرانی و نابودی، که معنی «ظاهری آن» لعن و نفرین است، به معاینه نفس و فنای نفس در تحقق روحانی تفسیر شده است. در واقع دیدگاه مبتنی بر فردیت و دیدگاه متعالی، اندیشه غیر شخصی که در تقابل هم ناقض یکدیگرند، اگر نه مطلق، بلکه حقیقی‌اند.

بالاخره تفسیری نیز وجود دارد که بر بنیان رمزگرایی آوائی قرآن پی‌ریزی شده است. بر طبق این علم، هر حرفی (یعنی هر صوتی، چون کتابت عربی آوانگاشتی است) مطابق با یک تعین ازلی و صوت غیر متمایز است که در جای خودش مثل جوهره بیان ابدی الهی است. اروپائیان امروزی از تصور

۱ـ علاوه‌براین، تفسیر مزبور را متن قطعه منقول از قرآن تأیید می کند. از اینرو گفته می‌شود که هر کسی در روزقیامت کتاب گشوده‌ای را دریافت خواهد کرد و اجر و پاداش و مکافات خود را در آن خواهد خواند. روزقیامت به گونه معرفت شخصی ارائه می‌شود که بر طبق آن اراده انسان کاملاً حالت انفعالی پیدا می کند.

اینکه یک متن قدسی گو اینکه در ارتباط روشن با بعضی احتمالات تاریخی است، ولی حتی در قالب آواهایش، با حقایق نوعی نظم فرافردی دمساز است، عاجزند. به همین منظور در اینجا ارائه مجملی از تئوری وحی قرآن لازم می آید.

طبق «معنی باطنی» *سورة القدر* (سوره ۹۷) کل *قرآن* در یک جا در شب قدر «لیلة القدر» (که یکی از حالات غیر متعارف معرفت ملکوتی است) و نه فقط به روح پیامبر بلکه به جسم او نیز نازل شد، یعنی حالتی از آگاهی که ماهیت نسبتاً غیر متعارف را که در ارتباط با استعداد ناب آسمانی بود با جسم دمساز ساخته است.[۱] همیشه این استعداد در «شب» نهفته چون امکان تجلی کامل در آن زیاد است. به همین نحو حالت دریافت کامل (حالت پیامبر در موقع «نزول» قرآن) شبی است که در آن هیچ نوع معرفت متمایز راه ندارد: در اینجا تجلی شبیه روز می‌باشد. این حالت، «سکون و سلام» نیز هست چون حضور ملکوتی در کمال نامتغیر و ثابت حقایق اشیاء ـ یعنی تمام «احکام» ملکوتی ـ حس و درک می‌شود.

بسم الله الرحمن الرحیم
اِنّا اَنزَلناهُ فی لَیلَة القَدرِ (۱)
وَ مَاآدریٰکَ مَا لَیلَةُ القَدرِ (۲)

۱ـ ر.گنون از *لیلة القدر* صحبت کرده که در آن قرآن نازل شده است: «این شب طبق تفسیر اثر محیالدین بن عربی با جسم پیامبر تطابق دارد. آنچه در اینجا بایستی بدان اشاره کرد اینست که «وحی» نه به مغز، بلکه به جسم موجودی نازل شده که مأمور ابراز امر الهی است. در انجیل نیز آمده که: «و کلمه جان گرفت» و این نیز بیان دیگری است در سنت مسیحیت و شبیه آن چیزی است که *لیلةالقدر* در سنت اسلامی عرضه کرده است (ترجمه از Les Deux Nuits در *Etudes Traditionnelles*، آوریل و مه ۱۹۳۹ م.).

* تعبیر از محیی‌الدین نیست و از تأویلات شیخ عبدالرزاق است و بر جسم پیغمبر فرود نیامد، گوید: لیلة القدر عبارت از بُنیهٔ محمدی است (و بُنیه در لغت: فطرت ـ وجود ـ نهاد) حال احتجابش در مقام قلب پس از شهوداتی، برای اینکه اِنزال (نزول قرآن) جز در این بُنیه و در این حال امکان پذیر نیست. ـ م.

لَیلَةُ القَدرِ خَیرٌ مِن اَلفِ شَهرٍ (۳)
تَنَزَّلُ المَلَئِکَةُ وَ الرُّوُح فیِها بِاذنِ رَبِّهِم مِن کُلِ اَمرٍ (۴)
سَلامٌ هِیَ حَتیٰ مَطلَعِ الفَجرِ (۵)
(قرآن، سوره ۹۷)

فکر و اندیشه نمی تواند حالت معرفت کلی را که در «لیلةالقدر» مستتر است، درک کند؛ این معرفت بعداً به گونه وقایع ظاهری که یکی از جنبه‌های آن تحقق می‌یابد، در می آید؛ و لذا آیات سوره به صورت بخشهای عظیمی متبلور می‌شود و تکرار بعضی از حقایق ذاتی که هم ساده و هم از حیث عقلانی بی‌پایان می‌باشد (حتی با تنوعات جدید) تبلور خارجی پیدا می کند. از اینها گذشته، دگرگونی به کلمات با ضرورت آسمانی صورت می‌پذیرد، گوئی بارقه‌های درخشان رعدی است که از ابرها برمی‌خیزد و هیچ نوع استدلال سنجیده نیز بدنبال ندارد و همین مسأله با توجه به تصویر ذهنی و نیز صورت عبارات، ویژگی صریح و مستقیمی به قالب و صورت کلمات ارائه می‌دهد و انعکاس قدرت روحانی آن هنوز احساس می‌شود.

برای اجتناب از هر نوع بدفهمی و اشتباه، بایستی بار دیگر تأکید کرد که این مسأله هیچ نوع ربطی به بعضی از تفکرات و گمانه زنیهای جدید راجع به یک منبع ناخودآگاه ندارد که محرکه‌های روانی از آن برمی‌خیزد ـ آنچه که در اینجا آسمانی نامیده می‌شود (البته به مفهوم سنتی این کلمه) به هیچ وجه اشاره به ناخودآگاه ندارد و به هیچ طریق، اصلی را که موجب این «نزول» شده، در نظر نمی گیرد.[1] به علاوه، تئوری سنتی وحی قرآن، ذاتاً شبیه همان وحی‌ای

۱ـ وحی از آنجا که ملکوتی است، پس حالت، مافوق طبیعی دارد، ولی از یک لحاظ دیگر، «طبیعی» نیز هست. حتی در قلمرو احساس، وقایعی وجود دارد که گرچه طبیعی هستند، ولی از تداوم «عادی» فراتر رفته و صورت و ایماژ وحی به خود گرفته‌اند. قبلاً از روشنایی چیزی گفته شد؛ برف نیز رمزی از «نزول» الهی است که جهان را نورانی می کند، ناپاکیهای آنرا می‌زداید و حالتی از نه الهام بلکه قداست را بیان می‌نماید.

می‌باشد که در *ودای* هندوئیسم وجود دارد. ودا نیز مثل قرآن از کل ابدیت عقل ملکوتی تغذیه کرده و نزول آن نیز بوسیله از لیت صوت، صورت گرفته است. *ریشی‌ها*، مثل انبیاء، آنرا از طریق الهام، رؤیت و شنیدن دریافت کرده‌اند و بدون هر نوع اعمال سلیقه ذهنی، آنها را به همان صورتی که دیده و شنیده‌اند منتقل کرده‌اند.

در اینجابی‌مناسبت‌نیست که‌به‌یک‌تئوری‌دیگرهندی‌درمورد‌وحی اشاره‌بکنیم، چون‌می‌تواندمارادرفهم‌ودرک‌بعضی‌ازویژگیهای‌قرآن‌کمک‌و یاری کند. از آنجا که آیات وحی‌شده‌هدفی‌جز معرفت‌ملکوتی‌ندارد، پس‌وقتی باارائه‌نمونه‌ویاداستان‌به‌اشیاء‌این جهانی‌اشاره‌می‌کند، بایستی‌از طریق‌تجربه عادی‌ومعمولی‌مورددرک‌وفهم‌قرارگیرد، یعنی‌برطبق‌عینیت‌جمعی‌بشری، نه به‌گونهٔ‌موضوعات‌ومضامین‌یک‌عبارت‌علمی.[1]

تفسیر متافیزیکی از قرآن در نظر اول و از لحاظ فکری برتر از خود متن بنظر می‌رسد و دلیل ساده آنهم اینست که زبان قرآن، یک زبان مذهبی صوری است و لذا با احساس و عاطفه بشری و با تجسیم خدا سروکار دارد، و حال آنکه تفسیر مستقیماً حقایق جهانی را پیش‌رو می‌نهد. امّا تفسیر در بیان تجریدی دارای ضعفهایی است، در حالی که آیات قرآنی حاوی مزیّت رمز و نماد ظاهری است یعنی نوعی ماهیت ترکیبی که در آن یک قالب موجز واحد شامل مفاهیمی است که در تنوع خود، نامتناهی هستند.

صوفیان مفسر معتقد بودند که صورت تجسمی و خلاقه قرآن نه فقط جوابگوی نیازهای عملی است (و در اختیار عامه مردم و همه انسانها

۱ـ مثلاً وقتی که کتاب مقدسی همچون قرآن از حرکت ستارگان صحبت می‌کند، از دیدگاه مرکزیت زمین است، چون این دورنما و بُعد برای انسان، طبیعی است و لذا مستقیماً نمادین و رمزی می‌باشد، چرا که از نظر انسان، بود باش مقدر او یعنی زمین در مرکز عالم (کیهان) قرار گرفته است.

است)[1] بلکه ضمناً با فرآیند تجلی ملکوتی هم به مفهومی سازگار است که روح الهی را در صورتهای ظاهری که ساده و غیر استدلالی هستند، متجلی می‌سازد. در اینجا جنبه‌ای از جنبه‌های غیر قابل سنجش خدا نهفته که به فرموده قرآن «از اینکه در مقام یک نماد و رمز به صورت یک پشه هم در آید، ابائی ندارد.»[2] این بدان معنا است که نهایت هر رمزی نمی‌تواند او را فرو کشد چون خود او، خود رمز است و تجسم رمز: بالعکس دقیقاً به خاطر کمال او (و یا نامتناهی بودن او) است که با «علائم و نشانه‌هایی» که همیشه منحصر به فرد و بی‌نظیر است در هر ساعت ممکنه از وجود، تجلی می‌یابد.

۱ـ «به تخصیص که این تنزیه کننده می‌داند که کلام الهی را اگر چه به حسب ظاهر مفهومی عام باشد که هر سامعی را وقت سماع، ذهن به ادراک آن مبادرت کند. اما نسبت هر طایفه معینه از موحدین و محققین و باقی علمای ظاهری مفهوماتی دارد خاصه و وجوه متکثره و معانی متعدده (محی‌الدین بن عربی، فص حکمة سبوحیة فی کلمة نوحیه، در *فصوص الحکم*).» «و انبیاء را لسانی است ظاهر که با عموم اهل خطاب بدان انسان تکلم می کنند، و ادراک حقایق اعتماد ایشان بر فهم سامع عالم است؛ لاجرم رسل اعتبار حال عامه می کنند از برای آنکه عالم به مرتبه اهل فهم‌اند... پس همچنین است آنچه انبیاء آورده‌اند از علوم و حقایق؛ چه ایشان عرایض نفایس حقایق و دقایقی را در خلعت عباراتی جلوه دادند که هر که را دانی فهم باشد، ادراک آن می کند، تا هر که را مجال غوص بر دُرر حقایق نیست وقوف کند نزد خلعت و استحسان خلعت، یعنی صورت ظاهر کند و آن را غایت درجه بیند... و چون انبیاء و رسل و ورثه ایشان دانستند که در عالم و در امت ایشان ارباب فهوم و اصحاب وقوف بر سر مکتوم هستند، در ادای مقاصد قصد لسان ظاهر کردند که خاص و عام را در آن اشتراک هست (همان مأخذ، فص حکمة فی کلمة موسویة).

۲ـ سن دنیس آروپاگیت مفهوم مشابهی دارد: «... بنابراین اگر همه چیز ملکوتی باشد، پس ایجاب کمتر حق است و سلب بیشتر؛ و مصلحت آنست که ما در پی اقامه آن رموزی که در لفافه ابهام قد سیانه‌ای که به هیچ وجه محقر نیست، بلکه دارای زیبائیهای ملکوتی است، پیچیده شده و با وسایل کاملاً غیر واقعی آنها را تصویر می‌سازد (حتی با صورتهای مشابه آنها) نباشیم، چون بدینوسیله ما اعتراف می کنیم که بین آنها و موضوعات مادی یک دنیا و عالم کامل وجود دارد... از اینها گذشته باید بخاطر داشته باشیم که همه آن چیزی که موجود است از این جمال و زیبائی محروم نمی‌باشد، چون بنا به خود حقیقت، همه اشیاء مخلوق، ذاتاً خوب هستند» (of The Celestial Hierarchy). حتی اگر یک رمز و نمونه نخستین آن بی‌تناسب باشد، به کلام سن دنیس در یک قطعه دیگر، بین رمز و نمونه نخستین آن، شباهت کاملی وجود دارد.

طبق فرموده پیامبر، همه چیزهایی که در کتب وحیانی موجود است، در قرآن نیز دیده می‌شود و همه محتویات قرآن در *سورة الفاتحه* خلاصه شده و خود *سورة الفاتحه* نیز در کلام *بسم‌الله الرحمن الرحیم* متبلور گشته است. *سورة الفاتحه* متن اصلی نماز را تشکیل می‌دهد؛ و کلامی است که در *بسم‌الله* خلاصه می‌شود و بر پیشانی هر قول و گفتار مقدس و هر عمل عبادی می‌نشیند. بنا به قول دیگر که عموماً منسوب به امیرالمومنین علی (ع) پسر عم و داماد پیامبر است هر چه در *بسم‌الله* است در «ب» بسم الله است و هر چه «ب» بسم الله است در نقطه زیر «ب» و منم آن نقطهٔ زیر «ب» (نماد و رمزی از وحدت).

ترجمه صوری از *بسم‌الله* و تفسیر دو اسم *الرحمن* و *الرحیم*، تقریبی است چون در این میان معادل واقعی برای آنها وجود ندارد. هر دو اسم معنی رحمت می‌دهد (*الرحمن* با رحمت انطباق دارد که در بیان قرآنی «تمام اشیاء را در برمی گیرد» و کمال وجود و برکت اصلی آن و طبیعت و ماهیت جهانی تشعشع آنرا بیان می کند؛ *الرحیم* با رحمت تطابق دارد. خداوند با رحمانیت خود، خویشتن را در ناسوت جهان متجلی می‌سازد؛ خداوند در رحیم بودن خود، خویشتن را در لاهوت جهان متبلور می کند.) می توان گفت سه نام الهی که در *بسم‌الله* ذکر شده، سه «مقطع» و یا سه «بُعد» بیکرانگی ملکوتی را باز تاب می‌دهند. نام *الله* با ویژگی نامتعیّن خود، در تعالی مطلقش رمزی از بیکرانگی و نامتناهی است: الله در نامتناهی خویش، «مستطیع» است. نام *الرحمن* «نامتناهی بیشابیش» است، با این واقعیت که نامتناهی از هیچ نوع حقیقت ممکنه، حتی مرز بارز خود، در نمی گذرد: نامتناهی، علت عالم است؛ تجلی عالم یک «رحمت» خالص و ناب است، چون خداوند بوسیله آن، خویشتن را در هر نوع امکان غایت متجلی می سازد و این تجلی نه چیزی بر کمال ذاتی او

می‌افزاید و نه محدودش می‌سازد.

اسم *الرحیم* «نامتناهی مطلق» را بیان می‌کند: عالم که ظاهراً نامتناهی را محدود می‌کند، در واقع محدود کنندهٔ خویش است؛ نمی‌تواند نامتناهی را مستثنی کند، چون مرموزانه بدان نازل می‌شود و در واقع آنرا دگر باره در کمال خودش جذب می‌نماید. نامتناهی الهی، الزاماً، حاوی این جنبه‌های سه گانه می‌باشد.

قرآن، باسورة *الفاتحه* آغاز می‌شود:

الحمدلله رب العالمین

الرحمن الرحیم

مالک یوم الدین

ایاک نعبد و ایاک نستعین

اهدنا الصراط المستقیم

صراط الذین انعمت علیهم

غیر المغضوب علیهم و لاالضالین

تقسیم بندی سه پاره، سنتی است. پاره نخست تا «مالک یوم الدین» جنبه‌های برجسته الوهیت را ذکر می‌کند؛ پارهٔ پسین که با کلمات «اهدنا الصراط المستقیم» شروع می‌شود، حاکی از گرایشهای بنیادی انسان است؛ آیات میانی نیز بیانگر پیوند و رابطه بین خداو انسان است که دو جنبه دارد: اتکاء و مشارکت.

با حمدِ خداوند، روح اوج و ذهن بال می‌گیرد؛ نقطه آغاز آن می‌تواند یک چیز زمینی باشد که به هیچ وجه مفهوم و معنی محدودیت و غایتی را نرساند و یک «امر» مسلم نباشد؛ هر کیفیت مثبتی حاوی حقیقت جامع و عمیقی است؛ مثلاً هر صبغه‌ای هم روشن و درخشان است و هم در بی‌همتایی

ذاتی‌اش، نا گشوده و غیر قابل درک؛ بی همتایی و یکتائی‌ای که وجود بی‌همتا یعنی «رب العالمین» را آشکار می‌سازد.

خود وجود، نامتناهی را تحت الشعاع قرار می‌دهد و نامتناهی هم وجود را از طریق دو بُعد فوق الذکر متجلی می‌سازد یعنی کمال «ثابت» *الرحمن* و کمال مطلق و رهائی بخش پویای *الرحیم*. به عبارت دیگر، رحمت برای مخلوق گشایش و کمال است و حال آنکه *جلال* که بیان عظمت و یا تعالی خداوندی است، مخلوق را محدود و او را ناتوان می‌سازد.

زمان در نظم طبقه‌بندی هستی و وجود فردی، جلال الهی را متجلی می‌کند. زمان در حالیکه این جهان و موجودات آنرا به تحلیل می‌برد، «دِین» آنها را به اصل هستی و وجودشان یادآوری می‌کند. کلیت زمان و چرخهٔ کامل آن، همان «یوم‌الدین» یعنی «روز واخواهی» و «حساب پس دادن» است و این کلمات هر دو اشاره به «روز دین» دارند، چون دین نظیر واخواهی یک دِین و حساب می‌باشد.[1] این بیان حاکی از «روز داوری» نیز هست که چیزی جز دمسازی غائی چرخهٔ زمان با بی‌زمانی نیست. این دمسازی و ترکیب غائی را می‌توان براساس موازین مختلف و طبق اینکه غایت انسان، یا غایت این جهان و یا غایت کل عالم متجلی را در نظر داشته باشیم، تصور کرد ـ چون طبق فرموده قرآن «کل شئی هالک الاّ وجهه».

در بی‌زمانی، آزادی و اختیاری که در نزد موجودات به ودیعه گذاشته شده، به منبع الهی خود برمی‌گردد: در آن روز فقط خداست که «مالک مطلق» است: از این زمان به بعد ذات اختیار و اساس لامکان آن با امر الهی یکی می‌شود. اختیار و عمل و حقیقت فقط در خدا جمع

۱ـ «Debt» (دین) یکی از معانی کلمه لاتین *religio* (دین) می‌باشد.

می گردد؛[۱] از اینجا است که بعضی از صوفیان معتقدند که موجودات در روز قیامت و داوری اخروی درباره خدا داوری خواهند کرد: و این مسأله با آیات قرآنی که می‌فرماید انسانها مدعی خداوند خواهند شد، تطابق دارد.

درباره انسان با رفتار ذاتی او قضاوت و داوری می‌شود؛ این مسأله یا در جهت جذبه الهی است و یا در مقابل آن قرار دارد و یا اینکه در برزخ بین این دو جهت و حالت می‌باشد و این حالات به ترتیب شامل حال آنهایی می‌شود که «مورد رحمت خداوندی قرار می گیرند» و یا اینکه «گرفتار غضب الهی می گردند» و یا «آنهایی که سرگردان باقی می‌مانند» یعنی آنهایی که هویت وجودیشان در حالت ابهام و سردرگمی است و گرفتار دور تسلسل می‌باشند. پیامبر در تشریح این سه گرایش خط تقاطعی کشیده: «صراط مستقیم» صعود عمودی است؛ «غضب الهی» در جهت عکس آن عمل می کند و سردرگمی «آنهایی که سردرگم هستند» در جهت افقی می‌باشند.

اینها همان گرایشهای بنیادی است که در کل عالم دیده می‌شود و وجود

۱ـ اختیار و آزادی در همه جا همان می‌شود که بود، یعنی بدون الزام باطنی و توان گفت که انسان در لعن خود آزاد است، همچنانکه اگربخواهد در انداختن خود به ورطه نیز آزاد است؛ امّا به محض اینکه انسان عمل اختیار را پشت سر می گذارد چنان موهوم و فریبنده می‌شود که در مقابل حقیقت قرار می گیرد: خود را داوطلبانه به ورطه می‌اندازد و خویشتن را با همان عمل اختیار از کنش باز می‌دارد. در این صورت، انسانی است با گرایش جهنمی: او برده اختیار خود است و حال آنکه انسانی با گرایش معنوی و روحانی فراتر از هر نوع اختیار و آزادی می‌رود. از اینها گذشته، چون حقیقت جهنم از توهم مایه می گیرد (دوری از خدا می‌تواند و هم انگیز باشد) لذا جهنم نمی‌تواند بطور ابدی در کنار رحمت موجود باشد (گو اینکه قادر به تصور غایت و نهایت خود نیست و این عدم توانائی در حالات لعن و نفرین، بدل ابدیت می گردد). بنابراین دور از عقل نیست که صوفیان به نسبیت هر چیز مخلوق تأکید می‌ورزند و تأیید می کنند که پس از یک دوره طولانی آتش دوزخ، سردی جای آنرا خواهد گرفت؛ همه موجودات بالاخره در خدا جذب خواهند شد. با اینهمه فیلسوفان معاصر معتقدند که بین اختیار و آزادی تناقضی وجود دارد؛ انسان در انتخاب باطل آزاد است، امّا در انتخاب میزان آن آزاد نیست، در موجودات آزادی و عمل تطابق ندارند.

دارد؛ اینها ابعاد معرفت الوجودی «طول»، «عمق» و «عرض» را تشکیل می‌دهند. در هندوئیسم به اینها سه گرایش آسمانی (گوناس=*Gunas*) یعنی *ساتوا* (sattva) *راجاس* (rajas) و *تاماس* (tamas) می‌گویند که بیانگر انطباق و دمسازی با اصل می‌باشند، *راجاس* سردرگمی مرکز گریز و *تاماس* سقوط است، نه فقط به مفهوم پویا و چرخه‌ای، بلکه به مفهوم ایستا و وجودی آن.[1]

توان گفت که برای انسان فقط یک گرایش اساسی وجود دارد که ذات ابدی‌اش را به او برمی‌گرداند؛ و تمام گرایشهای دیگر صرفاً بیان غفلت جانورانه است و از اینها گذشته این رفتارها و گرایشها قطع شده و درباره‌شان قضاوت و داوری خواهد شد. *اهدنا الصراط المستقیم* چیزی نیست جز اینکه از خدا می‌خواهیم تا ما را به ذات ما قبل ناسوتی‌مان هدایت کند. طبق تفسیر صوفیانه، *صراط المستقیم* ذات یگانهٔ موجودات است، چنانکه در آیه‌ای از آیات سوره هود آمده است: «من بر خدا که پروردگار من و شماست توکل کرده‌ام که زمام اختیار هر جنبنده بدست مشیت اوست[2] و البته هدایت پروردگار من به راه راست خواهد بود.»[3] بنابراین، آیه فوق با درخواست و خواستهٔ ذاتی و بنیادی هر جنبنده‌ای مطابقت دارد؛ این مسأله با واقعیت محض بیان آن قابل تفویض و دادنی است.

گرایش انسان به خدا حاوی دو جنبه است که در آیه بیان شده است: «ایاک نعبد و ایاک نستعین». حمد و ستایش، اراده فردی را در مقابل مشیت و

۱ـ اگر حماقت، اشتباه، شرارت، زشتی و غیره از تجلیات *تاماس* باشد، به میزان و مفهوم دیگر با وزانت، تاریکی و غیره، انطباق دارد، اما این طبقه‌بندیها «خنثی و بیطرف» است و لذا در مقابل یک رمزگرایی مثبت و یا منفی حالت انفعالی پیدا می‌کند.

۲ـ این مسأله یادآور سمبلیسم هندی است که طبق آن یک موجود از راه رسانه «تشعشع نجمی» (سوشومنا sushumna) که از تاج سرگذری می‌کند، با اصل ارتباط برقرار می‌کند.

۳ـ آیه ۵۵.

اراده الهی محو می کند؛ اراده و مشیت الهی بطور ظاهری بوسیله شریعت و بطور باطنی از راه اعمال رحمت آشکار می‌شود. توسل به کمک و استعانت الهی نوعی مشارکت در حقیقت الهی از راه رحمت و صد البته از راه شناخت و معرفت است. و بالاخره کلمات «ایاک نعبد» با *فنا* و کلمات «ایاک نستعین» با *بقا* در وجود محض، مطابقت دارد. از اینرو این آیه در *برزخ* بین دو «دریای» وجود مطلق و وجود نسبی و وابسته ذکر می‌شود.[1]

۱ـ نگاه کنید به آیات قرآنی: «اوست که دو دریا را بهم آمیخت و میان آن دو دریا برزخ و فاصله‌ایست که به حد یکدیگر تجاوز نمی کنند.» (سوره ۵۵، آیات ۱۹ و ۲۰)

بخش دوّم

مبانی و بنیادهای آئینی

فصل هفتم
وجوه وحدت

دین اسلام کلاً در *توحید* یعنی شهادت به یگانگی پروردگار خلاصه می‌شود. این شهادت، در نظر مومنین معمولی و عادی محور روشن و ساده دین را تشکیل می‌دهد. این شهادت در نظر یک نفر سالک هم بابی است که به روی حقیقت ذاتی گشوده می‌شود. از آنجا که ذهن سالک در سادگی بارز عقلانی وحدت و توحید رخنه می‌کند، لذا آن سادگی رو به پیچیدگی بیشتر می‌گذارد؛ این پیچیدگی به نقطه‌ای می‌رسد که در آنجا دیگر وجوه مختلف نمی‌تواند فقط با تفکر و اندیشه برهانی دمساز گردد. تأمل در این تباین‌ها و تقابل‌ها در واقع قوه تفکر را به دورترین غایتها و مرزهایش می‌کشاند و در این رهگذر عقل نیز به ترکیبی دست می‌یابد که در آنسوی همه مفاهیم صوری نهفته است. به عبارت دیگر، در این میان تنها کشف و شهود است که در آنسوی صورت به وحدت می‌رسد.

این امر اشاره به قاعده بنیانی اسلام یعنی *شهادت* اینکه *لا اله الا الله*، دارد که توان گفت وحدت را «تعریف» می‌کند. این عبارت را بایستی در اینجا به همان نحوی که نشان می‌دهد، ترجمه کرد و نه طبق معمول به صورت «خدائی، جز الله وجود ندارد»، چون در خود ظهور حشو و یا تناقضی را حفظ می‌کند.

در پاره نخست یعنی «نفی»، نحوهٔ عمومی همان عقیده الوهیت *(اله)* را انکار می‌نماید و پاره دوم یعنی *«اثبات»* از طریق تفکیک و جدایی تأیید می‌گردد؛ به عبارت دیگر، این عبارت بطور کلی عقیده‌ای (یعنی عقیده الوهیت) را اصل مسلم فرض می‌کند و ضمناً این عقیده در مقام یک جنس

انکار می شود. این مسأله ضد واقعی یک «تعریف» است چون مفهوم تعریف یک چیزی اینست که «تمایز ویژه» آن چیز مشخص شود و سپس آنرا به «نزدیکترین و روشنترین جنس» یعنی مفاهیم عمومی بکشانند. در اینجا همچنانکه *شهادت* مبین آنست، الوهیت دقیقاً با واقعیتی «تعریف» می شود که حقیقت آن هر نوع طبقه بندی را رها می سازد. این تناقض شبیه آن چیزی است که در قواعد تائوئیست اشاره می شود: «راهی که می توان آنرا پیگیری کرد، راه (حقیقی) نیست» و «نامی که می توان بدان نامید، نام (حقیقی) نمی باشد.»[1] در این مورد، نظیر مورد *شهادت* اسلامی، عجالتاً به تفکر، عقیده‌ای ارائه می شود و سپس از تمام طبقه بندیهای تفکر زدوده می گردد.

عبارت «لااله الاّالله» بطور همزمان حاوی دو مفهوم است که هر دو در تقابل با یکدیگر قرار دارند: از یک طرف این عبارت بین یک خدای دیگر و خود خدا تمایز قایل می‌شود و از سوی دیگر اوّلی را جلوتر از دومی می آورد. از اینرو این عبارت ضمناً بیانگر بنیانی‌ترین تمایز و هویت ذات است و لذا چکیدهٔ کل متافیزیک می‌باشد.

طبق این «شهادت» خداوند متمایز از همهٔ چیزها است و چیزی را نمی‌توان با آن قیاس کرد، چون بین حقایقی که می‌توان با یکدیگر مقایسه نمود، چیزی وجود دارد که با ماهیت چیزها مشترک است و یا در شرایط یکسان قرار دارند، در حالیکه الوهیت در هر دو جنبه، متعالی و برین است. در اینجا بی‌همتائی محض ایجاب می کند که چیزی نتواند در مقابل بی‌همتا قرار گیرد و بنحوی با آن ارتباط برقرار کند؛ از این می‌توان نتیجه گرفت که در مقابله با حقیقت ملکوتی چیزی وجود ندارد، چون همه چیز در آن محو می‌شود. «خداوند وجود

۱ـ اینها نخستین کلمه تائو ته چینگ است.

داشت و چیزی با او نبود.» * *(حدیث قدسی)*.[۱]

بنابراین *تنزیه* بایستی مشعر بر ضدش باشد. از آنجا که چیزی نمی تواند در مقابل خدا قرار گیرد (چون در آن صورت الوهیت *(اله)* دیگری *مطرح* می گردد.) لذا هر حقیقتی می تواند بازتاب و انعکاسی از حقیقت الهی باشد. از اینها گذشته، قائل شدن هر نوع مفهوم اثباتی به بیان *اله* (الوهیت) جابجائی در الوهیت را نتیجه خواهد داد: «حقیقتی وجود ندارد، اگر باشد، حقیقت نیست»، «قدرتی وجود ندارد، اگر باشد، قدرت نیست»، «واقعیتی وجود ندارد، اگر باشد، واقعیت نیست.» ما نبایستی در پی این باشیم که با فرو کشیدن خدا به ساحت اشیاء، او را بشناسیم؛ بالعکس، این اشیاء است که در خدا فنا و بازگشت دارند و چیزی نمی گذرد که کیفیتهای اساسی و ذاتی ساختاری آنها برملا و مشخص می گردد. این مسأله از منظر رمزگرایی *تشبیه* است که مکمل *تنزیه* می باشد.

شیوخ صوفی، وحدت تقسیم ناشدنی و تجزیه ناپذیر را *احدیت* نامیده‌اند که اصطلاحی مشتق از *احد* اسم به معنی «یگانه» است و حال آنکه آنها به وحدت که با جنبه‌ها و وجوه کلی ظاهر می‌شود نام *واحدیت* اطلاق کرده‌اند که از *واحد* مشتق شده و معنی صفتی «یکتا» می دهد.

وحدت متعال و بی همتا بدون «وجوه» است: ضمناً آنرا نمی توان بسان جهان، شناخت؛ یعنی موضوع آن فقط الهی است و معرفت بلافصل و غیر قابل تجزیه می باشد. از طرف دیگر، *واحدیت* به مفهومی وابسته به کائنات (عالم) است و عالم به کمک آن و در آن بطور الوهی ظاهر می‌شود. خداوند در هریک از وجوه آن (که از حد فزون است) خویشتن را به گونه بی همتا متجلی

* چون دیروز و امروز موقوف زمان است و خداوند از حیز زمان بیرون است.

۱ـ *حدیث قدسی* به آن احادیث و گفتارهای پیامبر اطلاق می‌شود که دارای الهام الهی می‌باشند.

می‌سازد و همه آنها در طبیعت بی‌همتای الهی تنیده می‌شوند.[۱] این تمایز بین وحدت الهی و واحدیت الهی شبیه تمایز ودائی بین *براهمانیرگونا* (براهمای بی‌صلاحیت) و *براهماساگونا* (براهمای صاحب صلاحیت) می‌باشد.

وحدت ضمناً از لحاظ منطقی، غیرقابل تجزیه و اَصل همه تمایزات می‌باشد. وحدت در مقام وحدت تقسیم ناشدنی و در مفهوم *احدیت* با آنچه هندوان «غیر ثنوی» (advaita) می‌نامند تطابق دارد و در مقام واحد و در معنی *واحدیت* محتوای اثباتی هر نوع تمایز را می‌رساند، چون هر موجودی بوسیله واحدیت ذاتی خود از تمایز حاصله از غایتهای محض خود، جدا می‌شود. اشیاء با صفات خود مشخص می‌گردند و اینها طبق عبارت فوق و در صورت اثباتی می‌توانند در قلمرو عالم قرار گیرند: صفات یعنی عبارت «کمالی وجود ندارد، اگر باشد، کمال الهی نیست». در اینجا صفات کلی با واحدیت الهی تطابق و پیوند دارند چون آنها همانند «وجوه» ممکنه کمال ذاتی الهی در جهان می‌باشند.

وجود واحد خود را در وجوه کمال ذاتی متجلی می‌سازد و این وجوه را می‌توان به شعاعهایی مانند کرد که از یک کانون می‌تابند و هرگز از آن جدا نمی‌شوند و این شعاعها همه امکانات مربوطه و پیوسته را روشن می‌سازند. این شعاعها تا حدودی «مغز و میزان غیر مخلوق و قدیم» اشیاء مخلوق و محدث هستند و از طریق آنهااست که الوهیت حاصل می‌شود، البته با این شرط که آن *ذات برین*[۲]

۱ـ تثلیثهای مختلف را می‌توان در واحدیت الهی تصور کرد و عدد (۳) عددی است که «ایماز» بلافصل وحدت می‌باشد، لیکن هیچکدام از تثلیثهایی که در تصوف مفروض است، دقیقاً شبیه تثلیث مسیحی نیست، چون تثلیث مسیحی منطقاً در پیوند با عقبه کلام ابدی می‌باشد که برطبق دور نمایی که مرکب از اصالت مسیحیت است، مجسم می‌شود.

۲ـ اصطلاح «Essence» که در اینجا معادل با کلمه *الذات* عربی بکار رفته، هم معنی قطب فعال هستی کلی را در صحبت از «ذات» و «جوهره» آسمانی می‌دهد و هم مفهوم حقیقت مطلق و نامتناهی را می‌رساند، آنهم زمانیکه از طریق تعالی خود در «تقابل» با وجود و به طریق اولی با کیهان (عالم) قرار گیرد.

(که حقایق متمایز آنها مطابق با آن می‌باشد) از دسترس یک نقطه شروع وابسته، به دور باشد. خورشید را می‌توان رمزی از تشعشع این شعاعها دانست که پرتو انوار آنرا می‌بینیم ولی به دلیل درخشندگی کور کننده آن، نمی‌توانیم مستقیماً بدان بنگریم.

نباید این واقعیت را فراموش کرد که وجوه اصلی وجود نیز صورتهای بنیانی معرفت هستند؛ صفات کلی به همان نحوی که در ذات هستند، در عقل نیز می‌باشند؛ هر دو را می‌توان با رنگها و صبغه‌های مختلفی مقایسه کرد که حاوی نور سفید می‌باشند. سفیدی نور در واقع حاکی از فقدان رنگ است و این مسأله شبیه این واقعیت است که ذات (که همه صفات را ترکیب می‌کند) نمی‌تواند در همان ساحت به گونه صفات، مشخص و شناسائی گردد.

صفات کامل در ذهن، حالت عقاید تجریدی را دارند؛ این صفات برای شهود که ذات اشیاء را «می‌چشد»، واقعی‌تر از خود اشیاء می‌باشند. جمیع صوفیان صفات الهی را تعلیم می‌دهند و سالکان و متفکرین کلیسای ارتدکس شرقی صحبت از «قوای» الهی می‌کنند که هر دو به یک میزان در جهان غیر مخلوق و قدیم ولی کامل می‌باشند: «قوا» نمی‌تواند از ذاتی (یونانی آن: Ousia) که آنرا متجلی می‌سازد و لذا متمایز با آن می‌باشد، جدا شود. این همان چیزی است که سن گریگوری پالاماس (St. Gregory Palamas) بدان اشاره کرده است: یعنی آنرا فقط می‌توان از راه کشف و شهود «که لاهوت را از طریق اتحاد آن متمایز می‌سازد و از راه تمایز سازی، آنرا متحد می‌کند» تصور کرد.

عبارت صوفیانه *لا هُوَ وَ لا غیرهُ* که پیوند صفات با خدا را تعریف می‌کند، بیانگر همان حقیقت است. سن گریگوری پالاماس می‌گوید که ذات الهی «غیر قابل ابلاغ، تقسیم ناشدنی و غیر قابل بیان است و در ورای هر

اسم و همه ادراک قرار دارد؛» هرگز «خارج از ماهیت خود» متجلی نمی‌شود، ولی ماهیت آن نشانگر نوعی «کنش فراناسوتی» وحی است که از طریق آن به نحوی با موجودات ارتباط برقرار می‌کند، البته به مفهومی که «موجودات با قوای الوهیت با آن یکی می‌شوند.»[1]

تعداد صفات الهی که هر کدام از آنها بی‌همتا هستند، نامشخص است. این صفات محدود به اسماءالهی می‌باشند و این اسماء چیزی نیستند جز همان صفاتی که در بعضی از انواع بنیانی خلاصه شده‌اند و با الواح مقدسی که «ابزار رحمت» مقتضی می‌باشند، پخش و منتشر گردیده‌اند. لیکن صوفیان وقتی از «اسماء الهی» صحبت می‌کنند منظورشان کل ذوات و ممکنات کلی از قبیل ذات الهی است که در جهانِ کامل می‌باشد. این اصطلاحات در واقع تفسیر نمادگرایی قرآن می‌باشد. خداوند در قرآن خویشتن را با اسامی خود عیان می‌کند و خود را از طریق صفات کاملش در جهان متجلی می‌سازد.[2] اگر اسماء و صفات را به گونه یک تعیّن در نظر بگیریم، آنها *نسب کلیه* و «معدوم» در یکدیگر و لذا «موجود بالقوه» و همیشگی در ذات می‌باشند. آنها فقط تا آنجا که اصطلاحات تلویحی‌شان نظیر فعال و منفعل، می‌رسانند، متجلی می‌شوند یعنی در یک حالت متمایز بنظر می‌رسند. نکته گفتنی اینکه اسماء و صفات الهی تا آنجا «موجود» هستند که جهان «وجود» دارد. از یک زاویه دیگر توان گفت که همهٔ صفات جهانی، منطقاً قابل تبدیل به صفات کلی، و یا به عبارت دیگر به

۱ـ نگاه کنید به رساله «آئین زهد و الهی شناختی سن گریگوری پالاماس» نوشته راهب واسیلی کریؤچن از صومعه سن پانتالیمون در مونت آتوس، ترجمه به آلمانی از ف. هـ. لندفُگت، ورتسبرگ، ۱۹۳۹ م.

۲ـ اسماء الهی در زبان صوفیانه به منظور دعا، شبیه آن چیزی است که اسکولاستی سیسم مسیحیت «حضور عظمت» که مطابق با صفات می‌باشد و «سکونت حضور» می‌نامد. اولی در ارتباط با کمال کلی خدا در جهان و دومی در پیوند با «حضور حقیقی» او در شعائر دینی و بصیرت متفکرانه می‌باشد. در خصوص تئوری صوفیانه *حضرت الهی* به فصل وحدت این کتاب رجوع کنید.

نسب ناب می باشند.[1] *

۱ـ برخی از شیوخ صوفیه یکی از جنبه‌ها و وجوه الوهی را در فاصله بین احدیت و واحدیت فرض کرده‌اند و آنرا *وحدت* نامیده‌اند. در اینجا، امکانات تمایز و یا تجلی عمدتاً بدون اینکه واقعاً مستقر گردد، «تصور» شده است. *وحدت* در خودش چهار «صورت» اصلی دارد. *علم*، *شهود*، *نور*، وجود. عقیده *شهود* را در اینجا بایستی و رای جنبه روانشناختی آن به حساب آورد. *شهود* در اینجا صفت *شاهد* است.

* تجلی ذات بر ذات و بالذات به صفت وحدت را مقام احدیت نامند و نسبت ظهور و بطون، هر دو به ذات حق مساوی است، زیرا از لحاظ مقام هویت ذات مجموع اضافات و اعتبارات عقلی از ذات منتفی و ساقط است، چرا که مسکوت عنه است و سبب صِرافت اطلاق هویت وجود حق، اشاره و عبارتی و اسمی و رسمی و نامی و نشانی ندارد، به این اعتبار ذات را «احد» می نامند، و از لحاظ ثبوت اعتبارات عقلی برای ذات الهیه ذات را به این اعتبار واحد می نامند، و از جهت واحدیت است که عقل شئونات چهارگانه علم و وجود و شهود و نور را اعتبار می کند، زیرا به این تجلی است که عالم به وجود خود، و شاهد بنور خود گردیده، پس عقل در این تجلی، اعتبار ظهوری و بطونی می نماید و از ملاحظه بطونش که غیب اول است نسبت احدیت را ادراک و اعتبار کرده و از ملاحظه ظهورش که غیب دوم است ادراک نسبت واحدیت را می نماید، لاجرم این وحدت را وحدت حقیقیه نامند که عبارت از ظهور وحدت حقهٔ ذاتی حق است که همچنان مجهول الکنه می باشد و همین خود برزخی است ما بین احدیت و واحدیت و ظهور و بطون. و اعتبار چهار صفت وجود و علم و نور و شهود در قوس واحدیت از آنجهت است که حق تعالی به آن تعین اول که وحدت است از غیب هویت بر خود تجلی کرد و با خودی خودش حضوری بود بی توهم تقدم جهل و حجاب و فقدان و غیبت، و این یافت و پیدایی وجود نور، و پیدا کنندگی علم و شهود کثرت اعتباری اند، و در احدیت اگر چه این اعتبارات هست اما از یکدیگر متمایز نیستند، بلکه عین یکدیگر اند.

همچنانکه بین عناصر و اجسام و دیگر موجودات نکاح و تأثیر و تأثر (اثر گذاری و اثر پذیری) برقرار است، همین طور نکاح و تأثیر و تأثر در بین اسماء الهی سریان دارد. مرتبهٔ اول عبارتست از اجتماع اسماء اولیه که تعبیر از آنها به مفاتیح غیب شود و منشأ این نکاح توجه ارادی ذاتی الهی است که در این مرتبه وجود و نور و علم و شهود است و مقام ظهور احدیت ذات، و این اسماء سبب بروز و تحصل اسماء کلی و مفاتیح غیب ثانوی و اسماء هفتگانه علم و اراده و حیات و قدرت و کلام و سمع و بصر می باشند، و نتیجه این نکاح مطلق، صورت وجودی مقام واحدیت که مقام ظهور وجود بتمام اسماء و صفات و اعیان ثابته است می باشد. مرتبه دوم تناکح و امتزاجی است که از اجتماع حقایق اسماء و اعیان ثابته حاصل گردد... سوم نکاح طبیعی ملکوتی است... چهارم نکاح عنصری سفلی است که بیانش طوامیر علیحده می خواهدم.

فصل هشتم
آفرینش

عقیده آفرینش که در هر سه دین توحیدی[1] وجود دارد ظاهراً متناقض با عقیده وحدت ذاتی همه موجودات است، چون بنظر می‌رسد که *آفرینش بدون هیچ* منکر وجود قبلی ممکنات در ذات الهی باشد و در نتیجه منکر ذاتیت آنها در آن نیز هست، و حال آنکه عقیده تجلی موجود در هندوئیسم، موجودات وابسته را با ذات مطلق پیوند می‌دهد گوئی که بارقه‌هایی هستند که با منبع درخشان خود ارتباط دارند.

معهذا اگر توجه کنیم، درجاتی که خالق اشیاء را «خلق» می‌کرده و مفهوم *عدم* فقط می‌توانسته «عدم غیر وجود» یعنی عدم غیر تجلی و یا حالت ثابت باشد، این دو مفهوم و یا نماد گرائی بیکدیگر نزدیک می‌شوند، چون ممکناتی که ابتدائاً در ذات الهی وجود داشتند، حتی قبل از اینکه در یک حالت وابسته آرایش یابند، جدا از آن نبودند. آنها همچنین *«موجودی»* برای وجودی که قبلاً مشعر بر یکی از شرایط اولیه و یکی از تمایزات واقعی «عالِم» از «معلوم» بود، محسوب نمی‌شدند. عمل «آفرینش» در مفهوم واژه عربی *خَلَقَ*، مترادف و منطبق با «عمل قراردادن هر چیزی در اندازه خاص خودش است.» این اصطلاح در نظم متافیزیکی جایگیر و باتعین نخستین ممکنات در عقل الهی منطبق شده است. واژه *خلق* «آفرینش» مطابق مفهوم این کلمه، می‌تواند منطقاً قبل از امر *«ایجاد»* این ممکنات ملحوظ نظر قرار گیرد.

۱ـ در اینجا اصطلاح قراردادی «توحیدی» برای کاربست بهتر هر نوع سنت واقعی که اصل متعال واحدی را به ثبوت می‌رساند بکار رفته است.

بنابراین علم کائنات می تواند به قرار زیر توصیف شود: نخست خداوند ممکنات مستعد ظهور و تجلی را در یک حالت کامل همزمانی «در نظر گرفته»، و *قدر* هر یک را برای توسعه و تراکم در یک حالت وابسته بدانها بخشیده است؛ سپس با تجلی و ظهور خود در آنها، آنان را به وجود آورده است.[۱] بنابراین خداوند در قدرت باری خود در مقام *خالق* عمل گزینش ممکنات را برای تجلی و ظهور انجام داده است. و بدینقرار آفرینش بوقوع پیوسته و در این میان *نفس الهی* همسان شخصیت بشری متصور شده و با صفاتی چون حکم، *اراده و فعل* مشخص گردیده است؛ در اینجا تجسیم این تبیینات، فقط یک *اشاره* است و غایتی از دورنمای مورد بحث نمی باشد.

معهذا یک دورنمای متافیزیکی نیز وجود دارد که دامنه‌اش وسیع است و اشیاء را در ارتباط با کمال ذات الهی در نظر می گیرد. تمام ممکنات از دیدگاه کمال آن چیزی هستند که ذاتاً می باشند؛ در معرفت الهی، همهٔ ممکنات طوری طرح ریزی شده که هر کدام از آنها نشانگر حقیقت همیشگی و یا همبسته باشند و لذا گزینش ممکنات برای ظهور و تجلی مطابق با طبیعت هر یک می باشد؛ و یا به عبارت دیگر که مکمل موضوع بالا است، وجود الهی بر طبق همه حالات ممکنه[۲]

۱ـ از اینها گذشته، نام *خالق* از حیث سلسله مراتب برتر از *باری* و باری نیز برتر از *مصور* فرض شده و این نظمی است که در قرآن نیز آمده؛ چون صورت فرع بر وجود می باشد. این مسأله همچنین می رساند که نخستین «تعین» ممکنات، بر طبق مفهوم متافیزیکی کلمه *خالق*، فراتر از صورت قرار دارد.

۲ـ مطابق با این «نظریه معرفت» دو «تعریف» تکمیلی دیگر نیز قابل اشاره است که هر کدام اعتبار خاص خود را دارا می باشد؛ یا اشیاء در یک معرفت واحد که ابتدائاً در هر موجودی وجود دارد، ظاهر می شود و یا هر موجود منفردی با شیوهٔ خاص خود «تابعی» از یک وجود واحد و کلی می گردد. در این میان هیچ نوع معرفتی بدون واحدیت اصل، وجود ندارد. ابن عربی در *فتوحات مکیه* خود می نویسد که *اعیان* در وجود الهی منعکس شده و یا وجود الهی در اعیان انعکاس یافته است. *

*ـ اعیان در وجود الهی انعکاس یافته و وجود الهی در اعیان انعکاس یافته است (حرف «یا»

ظهور و تجلی می‌یابد و غایتی بر ممکنات الهی متصور نیست.

از همهٔ این دیدگاههای متنوع بر می‌آید که جهان ذاتاً ظهور و تجلی خدا در خویشتن است. از اینرو یک حدیث قدسی[۱]، عقیده آفرینش را تا به عقیده معرفت عقب می‌برد: «من گنجینه نهفته‌ای هستم؛ مرا بشناسید و کشفم کنید و من جهان را خلق کرده‌ام.»* صوفیان بر طبق این مفهوم جهان و کائنات را با ترکیبی از آئینه‌ها مقایسه می‌کنند که ذات نامتناهی در آن به صورتهای بیشمار باز تاب دارد و یا *تجلی* یک وجود را با درجات مختلفی منعکس می‌سازد. این آئینه‌ها نمادی از ممکنات ذات الهی برای تعین خویشتن است و ممکناتی که ذات الهی حاوی آنها است از طریق *کمال* آن می‌باشد.

تعریف مذکور، دست کم تعریف کاملاً ابتدائی آئینه‌ها است، ولی آنها یک معنی آسمانی نیز دارند، یعنی *قوابلی* که در پیوند با *امر الهی*، منفعل می‌باشند. در هر دو مورد به دلیل دو اصطلاح متضاد، یک دو قطبیت وجود دارد (این دو قطبیت در وحدت محو شده) قطبیت و جهت اعلا که در وجود الهی فانی می‌شود و چیزی جز اثبات اولیه ذات الهی که کامل و بلاشرط است، نمی‌باشد[۲]، و حال آنکه قطبیت و جهت ادنی، استحاله خود را در *اعیان ثابته* می‌یابد و خود اعیان ثابته نیز در ذات الهی مستحیل می‌شوند و «تعینات» و یا «نساب» و «عدم» آنها متبعث از همان ذات الهی است (ابن عربی، *فصوص الحکم*، فص ادریس).

ندارد) و این را جلا و استجلا گویند، با اینهمه از جهت دقت کلمه انعکاس قابل تأمل و محل اشکال است، چون چیزی از ذات احدیت بیرون نیست که انعکاس یابد و حق منفعل و متأثر گردد.

۱ـ حدیثی که با وحی الهی مورد تأیید قرار گرفته است.

* حدیث قدسی: کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق کلی اعرف، یعنی: گنجی پنهان و ناشناخت بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، خلق را آفریدم تا شناخته شوم، این را تجلی حُبّی «فاحببت ـ دوست داشتم» عرفا نامند و همه سخن‌ها در همین جا است ـ م.

۲ـ ذات در حد خود از هر نوع تعین و انواع وجود ـ و حتی از هر نوع وجود ـ جدا است. در یک زمان هم وجود و هم لا وجود است.

بایستی به روشنی دریافت که این تضاد کاملاً منطقی وجود و «اعیان ثابته» به هیچ وجه جدا از ذوات آسمانی متصور نیست، بلکه به مفهومی قابل تصور است که کلیدی نظری برای امحای دوباره همه صفات ممکنه در وحدت ذات ارائه دهد، گو اینکه دمساز با یک حقیقت کاملاً متافیزیکی نیز هست. در مورد رمزی که در ارتباط با آن است وجود الهی را بسان منبع نوری ارائه می‌دهد؛ بایستی گفت *فیضی* که برممکنات یا اعیان می‌تابد شبیه فضای تاریکی است[1] که در مفهوم فیض اصلی قابل درک نیست، چون روشن است که وجود نمی‌تواند فراتر از خویشتن رود چرا که فراتر از آن چیزی وجود ندارد.

وجود از راه ایجاب و تأیید، ذات را بروز می‌دهد و حال آنکه اعیان ثابته با نوعی از نفی قابل محو در ذات هستند، چون تنها غایتهایی می‌باشند که تا حدودی می‌توان آنها را بطور منطقی از وجود مجزا کرد. ابن عربی در *فصوص الحکم* خود می‌نویسد: «در این مسأله سری است و آن سرّ آنست که اعیان ممکنه باقی است براصل خویش که آن عدم است و خارج نشده است از حضرت علمیه،* و در خارج هیچ وجودی نیست مگر وجود حق، ملتبس گشته به صور احوال ممکنات. پس التذاذ به تجلیات و تألم جز حق را نباشد» (در فص یعقوبی).

این تمایز وجود از اعیان ثابته (تمایزی که در غایت خود قابل تصور است و در کمال الهی مستهلک می‌شود) مجال می‌دهد تا تجلی جهانی و کلی در دو رابطهٔ مکمل هم، به تصور آید، از یک طرف *تعینات* ذات و از طرف دیگر

۱ـ نور و فضا دو رمز برجستهٔ وجود و ممکن (اعیان) می‌باشد.

* عرفا گویند: الاعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود و ماشم، یعنی: اعیان بوی وجود را شنیده‌اند و نخواهند شنید و همچنان در مرتبه علمی باقی می‌مانند ـ م.

تجلیات الهی کهٔ در آنها ظاهر می‌شود. وجود با الحاق قابل تصور است تا آنجا که خود را به صورت واحدی در هر ممکنِ متجلّی به ثبوت می‌رساند و حال آنکه ممکنات با همین عنوان که تمایز بدون هر نوع وجود، استقرار می‌یابد، اساساً از واحد جدا و منفک می‌شود.

حتی اگر تمایز متافیزیکی بی‌چون و چرا برقرار گردیده و با قواعد منطقی به تعریف در آید، با وجود این مناسب ساحت عقلانی نخواهد بود. انطباق و دمسازی وجود و اعیان ثابته (که طبق گفته ابن‌عربی «الاعیان ما شمت رائحة الوجود») به گونه انطباق وجود و *عدم* متناقض می‌باشد و این دقیقاً همان بیانی است که در «باطنیت اشیاء» (به تعبیر بودائیان) و ویژگی رمز و نمادهای ناب آنها نهفته است.

فصل نهم

نمونه‌های نخستین (*اعیان ثابته*)

اعیان ثابته با اینکه جزو ذات الهی اند یعنی جائیکه هیچ نوع تمایز وجود ندارد، ولی تا آنجا که در عقل کل منعکس می‌شوند، «مُثل» و یا نمونه‌های نخستینی هستند که افلاطون آنها را در مُثل معروف خود با ابژه‌ها و اشیاء واقعی می‌سنجد که اسیران گرفتار در غار آنها را سایه تصور می‌کنند.

صوفیان در این مفهوم و تا آنجا که نظریه نمونه‌های نخستین را پذیرفته‌اند، همه افلاطونی هستند. از اینها گذشته آموزهٔ نمونه‌های نخستین اساساً با صفت علیم الهی ارتباط دارد. نورالدین عبدالرحمن جامی عارف و شاعر ایرانی در *لوایح*[1] خود می‌نویسد: «...و این ضمیرات خواه فصول و خواص و خواه تعینات و تشخصات همه شوون الهی اند که مندرج و مندمج بودند در وحدت ذات؛ اولاً در مرتبهٔ علم به صورت اعیان ثابته بر آمدند؛ و ثانیاً در مرتبه عین به واسطه تلبّس احکام و آثار ایشان به ظاهر وجود که مجلا و آئینه است مر باطن وجود را، صورت اعیان خارجیه گرفتند. پس نیست در خارج الا حقیقتی واحد که به واسطهٔ تلبّس و شوون و صفات، متکثر و متعدد می‌نماید نسبت به آنان که در ضیق مراتب محبوسند و به احکام آثار آن مقید...» (فصل ۱۲).

مباحثی که بعضی از فیلسوفان در مقابل وجود «مُثل» افلاطونی ارائه

۱ـ ترجمه انگلیسی از ای. ه.واینفیلد و میزا محمد قزوینی در موسسه ترجمه‌های شرقی: جلد ۱۶. قسمت اعظم این رساله تفسیری از *فصوص الحکم* ابن عربی است و آنرا می‌توان چکیده‌ای از متافیزیک صوفیانه نامید. عین (جمع آن *اعیان*) در ترجمه انگلیسی به «Substance» تعبیر شده و این می‌تواند آشفتگی زیادی با ترجمه آن در اینجا با تعبیر essence پیش بیاورد. عین معنی «چشم»، «چشمه» و ذات فردی نیز می‌دهد.

داده‌اند، کاملاً مبتنی بر اینست که باید فهمید این «مثالها» وجود ندارد و طبق اشاره ابن عربی، آنها ماهیتِ جوهره مجزایی نیستند و فقط ممکناتی را که در عقل و ابتدائاً در ذات الهی وجود دارند، ایجاد می کنند. از اینها گذشته، همه مباحث فلسفی راجع به «کائنات» بین اعیان و بازتاب آنها در ساحت کاملاً ذهنی دچار آشفتگی شده‌اند. بدیهی است که عقاید و مثالهای عمومی در صورتهای ذهنی شان، حالت تجریدی خالصی دارند، ولی کاربست اینها نمی تواند بیانگر اعیان و یا «مُثل» افلاطونی باشد، چون اینها فقط قراردادها و یا ممکنات فکری هستند، ممکناتی که با «تجریدها» قابل تصورند و بدون آنها کاملاً فاقد حقیقت ذاتی می‌باشند.

در انکار از «اعیان ثابته» منبع تمام معرفت همبسته، بایستی فضا نیز به جهت آنکه دارای صورت فضائی نیست، انکار گردد. در واقع اعیان هرگز نظیر قلمرو حسی و یا زمینه ذهنی متجلی نمی‌شوند. با وجود این، هر چیزی که در درون آن قلمرو قرار دارد، ابتدائاً بدانها بر می گردد. اگر ما بخواهیم بدانها متوسل شویم، منظره متمایزی پیدا می کنند؛ آنها را فقط می توان به گونه شهودی، یا از طریق رمزها و یا دمسازیشان با ذات الهی، درک کرد.

در اینجا این نکته قابل اشاره است که بیان ذکر در قرآن مفهوم «یادآوری» دارد و مفهوم افلاطونی از معرفت مُثلی از اعیان نیز با مفهوم بالا همگون است و با اختلاف جزئی است که واژه ذکر حقیقتاً معنی «بیان و ذکر» می‌دهد. از اینرو عبارت قرآنی فَاذکُرُونی اَذکُرکُم (سوره ۲، آیه ۱۵۲) را می توان به «یادآور مرا و من نیز شما را یاد خواهم آورد» و یا «ذکر کن مرا و من نیز شما را ذکر خواهم کرد» ترجمه کرد. در اینجا «ذکر» باطنی است که یادآوری را برمی‌انگیزد: از اینها گذشته تحمیل گذشته بر نظم اولیه و مبادی با رمزگرایی عمومی زبانهای سامی مطابقت دارد: در عربی زمان ماضی مطلق

برای بیان کنش بی‌زمان الهی بکار می‌رود. این وجه دوگانه واژه ذکر سهم مهمی در زبان تصوف دارد، چون با «یادآوری» حقایق اصلی همراه با رمزگرایی بلند خوانی عبارات «ورد» و «ذکر» مرتبط است.[۱] از اینها گذشته، ذکر کلمه الهی است که برای تمرکز در حضرت باری بکار می‌رود: اوج «یادآوری و دعا» و یا «ذکر» چیزی نیست جز یکی شدن با کلمه الهی که نمونه‌ای از اعیان را در خود دارد.

خواننده در اینجا در خواهد یافت که «ذکر» تصوف نظیر خاطره «افلاطونی» یک ذکر روانی نیست بلکه عقلانی و فکری است. دقیقاً به همین دلیل است که می‌توان آنرا به دلیل حمایتش از اشیاء یک نظم عاطفی و بویژه قالب جسمی، اتخاذ کرد. مثلاً اگر در مقابل نماز، شیوه‌های ورد و ذکر را قالب بسیار «ابتدائی» و کمتر «هوشمندانه» به حساب آوریم، دچار اشتباه خواهیم شد. در این میان بین بنیادی ترین نظم آسمانی و لطیف ترین نظم روحانی یک رابطه و پیوند وارونه وجود دارد و براین اساس است که پشتیبانان انتقال آگاهی و هوشیاری به روح که در آن سوی صورت قرار دارد، با ضرب آهنگهای عظیم طبیعت، حرکت ستارگان، امواج دریا و غلیان عشق و مرگ یکی می‌شوند.

۱ـ ذکر شبیه *مانترا ـ یوگای (جاپا)* هندوان است.

فصل دهم

تجدید الخلق بالانفاس

درنظریه آفرینش تصوف جنبه‌ای وجود دارد که تجدیدالخلق بالانفاس نامیده‌می‌شود وارتباط مستقیم با تحقق روحانی دارد. در فصل گذشته گفتیم که *اعیان ثابته* یاممکنات نابی که خدادر آنها خویشتن خویش رامتجلی وظاهر می‌سازد، هرگزبه‌وجودنمی‌آیندوفقط صورتهای همبسته آنهاست (تمام نسب ممکنهٔ آنها) که‌درجهان‌ظاهر می‌گردند. وصورتهای همبسته‌نیزواقعاًازاعیان خود «مایه‌نمی‌گیرند» وتنوع آنهاهرگزدریک حالت توالی مستهلک‌نمی‌شود، نظیرامواج رودخانه‌ای که‌هرگزاز چهره‌عوض کردن‌بازنمی‌مانندوضمناًاز قانونی که‌شکل‌بستررودخانه‌بر آنهاتحمیل می‌کند، تبعیت‌می‌کنند.

در این تصویر که به دلیل انضمامی بودن آن ناقص است، آب رودخانه نشانی از «ریزش» و یا «فیض» مداوم وجود و بستر رودخانه هم «تعیّن ثابت» است، در حالیکه امواج با صورت، چه حسی و چه فکری، تطابق می‌کند که از این دو قطبیت هستی شناختی منتج شده است. اعیان ثابته و یا نمونه‌های نخستین نیز می‌تواند قابل مقایسه با منشور بی‌رنگی باشد که نور وجود را در اشعه همه رنگهای رنگین کمان منعکس می‌سازد و مستحیل می‌نماید و رنگ آمیزی اشعه‌ها به خاطر طبیعت اصلی نور و طبیعتِ منشور می‌باشد.

تنوع بازتابهای یک عین و نمونه نخستین واحد در جهانی که ورای صورت قرار دارد و یا در *عالم ارواح* و یا *جبروت* به گونه «گنجینه‌ای» از وجوه بنظر می‌رسد که در حدنهایی خود می‌باشد و نظیر پاره‌ای از جنبه‌های منطقی یک حقیقت واحد و یا جمالیتی است که در یک جمال واحد وجود

دارد. تنوع آنها در این سطح از وجود، فراتر از امکان هر نوع تکرار می‌باشد چون مستقیماً بیانگر واحدیت الهی است. ضمناً اعیان مختلف متقابلاً حاوی یکدیگر هستند. از طرف دیگر، بازتابهای یک نمونه نخستین یا عین در عالم تفرّد، متوالیاً متجلی می‌شود، چون در اینجا نطفهٔ وضع آسمانی صورت به گونه نوعی طرد محدود و متقابلی از وجوه مختلف، منعقد می‌گردد.

این همان جهانی است (که حاوی روان و نیز صورتها و قالبهای جسمی است) که «*عالم مثال*»[1] نامیده می‌شود چون صورتهایی که در آن وجود دارد و بطور متوالی و همزمان متجلی می‌شوند، شبیه یکدیگر و این شباهت را از شباهت به نمونه نخستین یا عین عمومی خود گرفته‌اند. در سطوح پائین تر وجود، نظیر *عالم اجسام*، تنوع صورتها رابطهٔ نزدیکی با تکرار دارد و با میزان و ملاک کمّی بیان می‌گردد، ولی هرگز بدان دست نمی‌یابد، چرا که همه صفات متمایزی که جهان را تشکیل داده‌اند در حالت تکرّر محض، معدوم شده و مستهلک می‌شوند.

اگر تنوع بازتابهای یک عین یا نمونه نخستین واحد در پیوند با توالی آنی شان تصور شود و به صورت بیان رمزی همه توالی ممکنه در نظر گرفته شود، آنوقت توان گفت که «پرتاب» اعیان به درون وجود، هر لحظه و آن تجدید می‌شود، بنحوی که حالت مشابهی از وجود «منتجه» هرگز هستی نمی‌یابد. از اینرو یک وجود همبسته در معرض امحای مداوم و تجدید مکرر قرار می‌گیرد. محی الدین بن عربی در *فصوص الحکم* خود می‌نویسد که «هیچ احدی این را در نمی‌یابد، بلکه انسان را شعور نیست از نفس خود که در هر نَفَس منعدم می‌گردد و باز به وجود می‌آید. در این مقام بعضی از ارباب کمال در بیان سبب تجدد امثال گفته‌اند که آن از برای اقتضای امکان ممکن است عدم ممکن را در هر وقتی از اوقات، علی الدوام، و اقتضای تجلی دائم ذاتی وجود او را دائماً» (از فص سلیمانی).

۱ـ این عالم، *عالم خیال* نیز نامیده می‌شود.

عبدالرزاق کاشانی[۱] در همان مفهوم می‌نویسد که (در شرحی بر *فصوص الحکم*) «بین عدم و تجدید انقطاعی وجود ندارد، تا آنجا که بین دو قیاس و تجدیدهای متوالی نمی‌توان انقطاعی متصور بود، از اینرو وجود به چشم ما همانند و مشابه بنظر می‌رسد.» طبق گفته محی‌الدین بن عربی، این تصور تداوم «در یکی از آیات قرآنی بیان شده که [بَل هُم فی لَبسٍ مِن خَلقٍ جَدید][۲]» (*فصوص الحکم*). این مسأله یادآور آن حکمت بودائی است که وجود را با پرتو یک چراغ نفتی مقایسه می‌کند؛ این پرتو گرچه همان پرتو است، ولی هرگز از تجدید لحظه‌ای باز نمی‌ماند تا آنجا که در واقع نه خود است و نه چیز دیگر.

برای تکمیل این تصویر بودائی از دیدگاه تصوف[۳] بایستی این نکته را نیز بدان افزود که پرتو مذکور مطابق باوجود است، ولی شکل و صورت پرتو، نمونه نخستین و عین را منعکس می‌سازد و پرتو تداوم همبسته خود را مدیون این نمونه نخستین یا عین است. اگر این مسأله واقعیت داشته باشد که پرتو فاقد وجود مستقل است، پس اینهم واقعیت دارد که موجود است. بنابراین در کائنات نوعی عدم تداوم «مطلق» وجود دارد که صفت و ویژگی و همی خود را تبیین می‌کند و دیدگاه ما را تا به عدم تداوم بنیادی بین جهان و خدا می‌کشاند.

از طرف دیگر در کائنات نوعی تداوم «مطلق» وجود دارد که کلاً بازتابی از امر الهی می‌باشد. عبدالرزاق کاشانی در این باره می‌نویسد که «سبب تجدد امثال آنست که ذات الهی به جهت اسماء و صفات خود پیوسته بر اعیان عالم متجلی است و چنانکه بعضی از اسماء اقتضای وجود اشیاء می‌کند، همچنان نیز بعضی از

۱ـ یکی از شیوخ متصوفه قرن سیزدهم / هفتم که شرحی بر *فصوص الحکم* ابن عربی نوشته است.

۲ـ اَفَعَیینَا بالخَلقِ الاَوَّلِ بَل هُم فی لَبسٍ مِن خَلقٍ جدید. (۱۵ـ ق)

۳ـ بودیسم در انطباق با این دیدگاه، بر ناپایداری کائنات تأکید می‌کند؛ چون حقیقت ثابت با *شونیا* مطابقت دارد که نمی‌توان با اصطلاحات مثبتی آنرا بیان کرد. ابن عربی در یک مفهوم مشابه از *عدم اعیان* صحبت می‌دارد.

اسماء اقتضای عدم اشیاء می کند. وقتی که حق تعالی در هر روزی بل هر آنی، در شأنی است و تحصیل حاصل محال، پس تجلی می کند اشیاء را به اسمائی که مقتضی ایجاد است، پس ایجاد می کند و تجلی می کند به اسمائی که مقتضی اِعدام است؛ لاجرم اعدام می نماید.» (شرح بر *فصوص الحکم*).

در مورد *انفاسی* که در این متن بدانها اشاره رفت، بایستی گفت که آنها صورتها و اشکالی از *نَفَس رحمان* و یا *نَفَس رحمانی* هستند، و این اصطلاح در مفهوم یک اصل الهی که ممکنات همبسته مرتبط با اعیان را بسط می دهد و یا مستقر می سازد،[1] قابل فهم و درک است. این «نَفَس» فقط از دیدگاه همبسته ای ظاهر می شود که در آن حالت *بطون* ممکنات به گونه کرب جلوه می کند. نفس رحمانی با رحمت کامل ارتباط دارد چون از طریق همین رحمت است که وفور نعمت وجود در ذوات نامحدود *افاضه* می کند.

ضمناً عقیده *نَفَس* با نمادگرایی کلام الهی مرتبط است، چون مصوتهای گوناگون و یا *حروفی*[2] که آیات کتاب وحیانی را تشکیل می دهد، شبیه اعیانی هستند که در کائنات منعکس و متجلی شده اند و لذا *نفس* هم از آن حمایت به عمل می آورد[3]. نفس رحمانی مکمل «پویا» و «مؤنث» امر الهی است و امر الهی را کلمه *کون*[4] تفسیر می کند و طبق نمادگرایی بالا، در بعضی از مفاهیم با صدور مصوت و صدای ساده مطابقت دارد. ابن عربی در *فتوحات مکیه* خود نفس رحمانی را با

۱ـ فعل *نَفَس* در مقابل *کرب* که از آشفتگی می زاید، مفهوم تسلی و آرامش نیز دارد. تسلی آشکارا از رحمت الهی مایه می گیرد.

۲ـ چون کتابت عربی دقیقاً آوائی و حروف آن نیز مصوت و صدادار است.

۳ـ در این کار اساس علم دعا و فراخوانی نهفته است.

۴ـ بر طبق تعالیم آباء یونانی کلیسای مسیحی، جهان را ابن در روح مقدس آفرید. امر الهی با کلمه تطبیق می کند و آن نیز با ابن. بایستی یادآوری کرد که روح مقدس را «تسلی دهنده» نیز نامیده اند که شبیه کلمه عربی *نَفَس* می باشد. اگر نقش و سهم «مفید» روح مقدس را در نظر بگیریم (نه شخص اقنومی را) شباهت بین نفس رحمانی و روح مقدس آشکار می شود.

طبیعت کل یکی می‌داند و به طبیعت کل یک وظیفه و کارکرد آسمانی قائل است که شباهت زیادی به *شاکتی* یا «توان مولد الهی» هندی دارد. عبارت *تجدید الخلق بالانفاس* را بایستی با این نمادگرایی درک و فهم کرد.

به منظور ارائه پیوندی بین تئوری ارائه شده و تحقق روحانی، کافی است گفته شود که روح انسان پاره‌ای از *عالم مثال* است که نه فقط شامل این جهان، بلکه حاوی جنان و جهنم صوری نیز هست؛ بنابراین روح را تجلیاتی ظاهر می‌سازد که بی‌وقفه و نامحدود بدنبال هم سیران می‌کنند تا آنجا که دیگر تداوم واقعی ندارند و ماهیت «من» فقط یادآوری *هویت*[۱] یعنی امکان وجودی است که بطور ابدی در ذات نامتناهی زیست می‌کند. آن چیزی که «روشن می‌شود» و مسیر بی‌وقفه *مثال*[۲] را می‌شناسد و آنها را با اعیان خاص خودشان پیوند می‌دهد، نه آگاهی فردی بلکه عقل ناب و متعال می‌باشد.

۱ـ کلمه هویت از اسم هُوَ (او) مشتق شده و خارج از تضاد بین «من» و «تو» است.
۲ـ این بیان قرآن است که «... عَلَی اَن نُبَدِلَ اَمثالکم وَ ننشئکُم فی ما لاَ تَعلَمُون.

فصل یازدهم

روح

روح را که *عقل اول* هم نامیده می شود، حادث نیز توصیف کرده‌اند و گاهی هم آنرا قدیم دانسته‌اند. طبق یکی از احادیث نبوی «نخستین چیزی که خداوند آفرید، *روح* بود»؛ در اینجا روح حادث است، و طبق یکی از آیات قرآنی، خداوند راجع به حضرت آدم می فرماید: «و * روح خودم را به او دمیدم»، در اینجا نیز روح قدیم است، چون مستقیماً با طبیعت الهی پیوند خورده است. آیه‌ای در قرآن وجود دارد که طبیعت روح را با کلمات زیر توصیف می کند: «وَیَسئَلُونَکَ عَنِ الرُوحِ؛ قُلِ الرُّوحُ من اَمرِ رَبّی...» (سوره ۱۷، آیه ۸۴)؛ این آیه را به نوعی دیگر می توان تفسیر کرد یعنی اینکه طبیعت روح مثل طبیعت الهی است. امر الهی ضرورتاً قدیم است چون همه اشیاء را این امر الهی خلق کرده و یا اینکه روح از امر الهی *فراتر* می رود و در این صورت از حیث صورت شناسی بلافاصله پائین تر از آن امر قرار می گیرد. **

این دو وجه و جنبه روح به این دلیل است که به گونه واسطه‌ای بین وجود الهی و عالم مشروط قرار گرفته است. روح در ذات تغییر ناپذیر خود، قدیم است و در عین حال حادث نیز می باشد چون نخستین وجود آسمانی است. روح را می توان با *قلم اعلا* مقایسه کرد که خداوند بوسیله آن همه سرنوشتها را در *لوح*

* فرموده: و نفخت فیه من روحی، یعنی: از روح خودم در او دمیدم (۲۹ـ حجر) نه اینکه روح خودم را در او دمیدم، حال این روح فرشته‌ایست که از جبرئیل عظیم تر است ـ تنزل الملائکة و الروح ـ الروح من امرِ ربی ـ م.

** اصولاً متکلمان قدیم ذاتی و قدیم زمانی و حادث ذاتی و حادث زمانی گویند، قدیم ذاتی فقط حق تعالی است وبس، بقیه از موجودات برین از روح و فرشتگان و جبروتیان و لاهوتیان قدیم زمانی‌اند ـ م.

محفوظ که مطابق با *نفس کلیه* است، نگاشت.[۱] به همین دلیل پیامبر فرمود که «نخستین چیزی که خداوند آفرید، قلم بود؛ خداوند لوح محفوظ را نیز آفرید و به قلم فرمود: بنویس و قلم پاسخ داد: چه بنویسم؟ خداوند فرمود: تا روز قیامت از معرفت و دانش خلقت من بنویس؛ و قلم آنچه را که خدا دستور داده بود، به انجام رسانید.» پس روح حاوی همه معرفت الهی در مورد مخلوقات است و این بدان معنا است که روح *حقیقت الحقایق* و یا (بر طبق وجهی که در درون آن متصور است) تجلی مستقیم و بلافصل این حقیقت الحقایق می‌باشد.

بعضی از نویسندگان صوفی نظیر عبدالکریم جیلی به ذات قدیم روح نام *روح القدوس* اطلاق کرده‌اند و آن را با *وجه الله* مقایسه نموده‌اند؛ و این همان چیزی است که در اینجا با عقل الهی قابل درک و فهم می‌باشد.

وجود و ذات قدیم روح آنچه که هندوان *پوروشا* (Purusha) و یا *پوروشوتاما* (Purushottama) می‌نامند، مطابقت دارد؛ طبیعت حادث آنهم با آنچه که آنها بودهی (Buddhi) یعنی «نور عقلانی» می‌نامند، تطبیق می‌کند. در اینجا *بودهی* نخستین محصول *پراکریتی* (Prakriti) یا ماده[۲] «متغیر» کلی است و از همین مسأله می‌توان اشاره کرد که *بودهی* از حیث طبیعت مافوق فردی است، ولی «حادث» است چون هر «مخلوقی» در رخوت و

۱ـ نفس فردی با صورت وضع شده است؛ نفس کلیه الزاماً در آنسوی صورت قرار دارد. در هر دو مورد نفس برای روح مثال ماده است برای وجود و یا *ماده* برای *صورت* و منظور از این بیان، تحدید صورت نیست بلکه، شکل یافتگی وجود است. از اینرو افراد بشر با روحشان مشخص می‌شوند که ذاتاً با آن یکی شده‌اند و از نظر مادی نیز با نفس کلیه پیوند می‌خورند، در حالی که از طریق صورتها و اشکالشان با یکدیگر فرق می‌کنند یعنی شکل «تغییر پذیری» که دقیقاً همان نفس کلیه است. تا آنجا که روح به مفهوم وجودهای خاص قطب‌بندی و جهت‌بندی می‌شود، می‌توان از «روحهای» متعدد صحبت کرد. بنابراین واحدیت ذاتی روح از نظر عقلی نشانگر آن نیست که روح پس از مرگ جسم بار دیگر در آن حلول کند؛ چون این نفس است که روح را تفرید می‌کند و نفس نامیرا و جاودانی است.

۲ـ ماده و یا *ماده اولیه*، نام دیگری نیز دارد به نام *هیولا* که از کلمه «Hyle» یونانی مشتق شده است.

سستی ماده شریک و سهیم می‌باشد.

اصطلاح صوفیانه برای ماده کلی یا *ماده اولیه*، واژه *هباء* است. کاربرد این واژه به علی(ع) خلیفه و جانشین روحانی پیامبر برمی‌گردد و از نظر ادبی معنی «گرد و غباری» را می‌دهد که در هوا جریان می‌یابد و فقط از لابلای پرتو نور در موقع انکسار آن دیده می‌شود. نمادگرایی *هباء* طبیعت دوگانه روح را تصویر می‌سازد چون این همان روحی است که *هباء* را روشن می‌سازد و بنابراین با پرتو نوری که از انعکاس غبار حاصل می‌شود، مطابقت می‌کند. زمانیکه غبار آن مایه مرئی می‌شود که نور آنرا باز تابد، پرتو آن فقط طوری دیده می‌شود که گوئی بر پرده‌ای از غبار قرار گرفته است.

نور نامشخص رمزی از روح قدیم است و حال آنکه نوری که از سوی دیگر نظیر پرتوی می‌درخشد، رمزی از روح حادث می‌باشد که تا حدودی مثل یک بارقه «مستقیم» است. غباری که رمز *هباء* است اصل نامتغیری است که نامرئی نیز می‌باشد. این مسأله به این معنا است (و با نمادگرایی نور مطابقت دارد) که ماده وجود حقیقی ندارد و آنرا فقط می‌توان از طریق نمودهایش حاصل کرد. آشکارترین نمودهای آن تجلی دقیق آن در حالت کمّی است که تصویر آن را تراکم ذرات با صراحت تمام ارائه می‌دهد. غباری که پرتو نور آنرا روشن می‌سازد، چیزی جز جهان نیست.

هباء برای عقل قدیم نظیر *نفس کلیه*[۱] برای عقل حادث است.[۲] از طرف دیگر زوج قدیم به مفهومی مترادف با *طبیعت کلی و امرالهی* است، چون خود طبیعت الهی ابتدائاً با *نفس رحمانی* یکی است و جنبهٔ «مادری» برای *هباء* دارد. از اینرو ما بطور نظری سه زوج کیهان آفرینی داریم که اصطلاحات آن به گونهٔ

۱ـ کلمه *Psyche* [نفس، روان) در فلسفه افلاطونی.

۲ـ کلمه *Nous* در فلسفه افلاطونی.

اصول مذکر و مؤنث با یکدیگر ارتباط دارند. لیکن روح عقلانی فقط از دیدگاه علم کائنات است که تلویحاً قدیم می‌باشد، چون این روح تنها روح حادثی است که حقیقتی جدا از خدا را بازنمایی می کند و ارائه می‌دهد.

ماده اولیه و یا *هباء* را می‌توان در سطوح مختلف دیگر نیز تصور کرد: در خصوص طبیعت ناب ابتدائی آن که ابن‌عربی آنر *عنصر اعظم* می‌نامد، می‌توان گفت که ضرورتاً خارج از میدان علم کائنات است چون یک امکان الهی غیر متجلی می‌باشد. کاربست اصطلاحات مشابه با موازین مختلفی در سلسله مراتب وجود، بعضی از تناقضات مشابه را بین دو نفر نویسنده صوفی و یا حتی بین فرشته‌ها و تألیفات مختلف یک نفر نویسنده واحد بیان می کند.

روح در مقام یک واسطه عالی، نمونه نخستین و یا عین تجلیات نبوی نیز هست و در این وجه با فرشته مقرب جبرئیل که کلمه را به مریم عذرا اعلام داشت و قرآن را به پیامبر اسلام منتقل ساخت، انطباق دارد.

امر الهی	*طبیعت کلی یا نفس رحمانی*
عقل الهی یا روح القدوس	*عنصر اعظم یا هباء*
عقل اول یا روح یا قلم اعلاء	*نفس کلیه یا لوح محفوظ*
عقل اول یا روح	*ماده اولیه یا هباء و یا هیولا*

ایماژ و تصویر «محوری» روح در روی زمین، انسان است. ولی هر صورتی و قالبی الزاماً بعضی از وجوه نمونهٔ نخستین خود را حذف می کند و لذا روح در سایر قالبهای زمینی، نه جنبه «محوری» خویشتن، بلکه جنبهٔ مکمل پیدا می کند. مثلاً به صورت قالب درختی جلوه گر می‌شود که تنهٔ آن رمزی از روحی است که از تسلسل کلی عالمیان عبور می کند و شاخ و برگهای آن نیز با دگرگونی روح در تعدادی از حالات وجود تطبیق می‌نماید.

یک افسانه صوفیانه که احتمالاً منشاء ایرانی دارد، می گوید که خداوند،

روح را در هیأت طاووس آفرید و تصویرش را در آئینه ذات الهی به او نمایاند. طاووس مقهور هیبت الهی شد و قطرات عرق از او باریدن گرفت و سایر موجودات از این قطرات آفریده شدند. دُم و دنباله افشان طاووس رمزی از توسعه و گسترش آسمانی روح است.

رمز دیگر روح، عقاب است که بالای سر موجودات زمینی پرواز می کند و از بلندی آنها را می‌نگرد و نظیر بارقه برقی بر طعمه خود، عمودی، فرود می آید؛ از اینرو بنا به دلایل بالا است که شهود عقلانی و فکری بر ابژه‌های آن مسلط می شود.

کبوتر سفید نیز به دلیل رنگ سپید، معصومیت و لطافت پروازش رمزی از روح می‌باشد. ماهیت درخشان ستارگان، شفافیت و عدم فساد احجار کریمه نیز در جهان محسوسات، جنبه‌های روح کلیه را در ذهن متبادر می‌سازد.

فصل دوازدهم

انسان کامل

امر الهی که واحد است، فقط دارای یک ابژه واحد است. خلقت از دیدگاه الهی، یکتا است و در یک نمونه نخستین (عین) خلاصه شده که در آن همه صفات و یا نسب الهی، بدون هیچ نوع اغتشاش و تجزیه، منعکس شده است. مافی‌الواقع برای هر چیزی امامی مبین قرار دادیم» (قرآن، سوره ۲۶، آیه ۱۱). از طرف دیگر، عالم از دیدگاه خلقت می‌تواند تکثیر شود، چون «غیر خدائی» به حساب می‌آید و فقط خداست که یکتاست. از اینرو نمونه نخستین بی‌همتا (*آنموذج الفرید*) از نظرگاه نسبی، در قطب‌بندیهای متوالی متخالف نظیر فعل و انفعال، کبیر و صغیر، انواع وافراد، زن و مرد[1] دگرگون می‌شود و هریک از عناصر این اصطلاحات متضاد دارای کمال ویژه خود می‌گردد. عالم کبیر که خدا را به دلیل *ظاهر* بودنش متجلی می‌سازد، کامل است چون حاوی تمام موجودات می‌باشد و لذا ثبات و قدرت الهی را بیان می‌کند: «انتم اَشَدُّ خَلقاً اَمِ السَماءُ بنیها...؟ (قرآن، سوره ۷۹، آیه ۲۶). عالم صغیر که با نام الهی *باطن* مطابقت دارد، از طریق طبیعت محوری خود، کامل می‌باشد.

در سایه ذات که یکتا است، جهان نظیر یک موجود واحد می‌باشد. وحدت اساسی جهان، مسلم‌ترین چیزها، بلکه نهانی‌ترین آنها نیز هست:

۱ـ این قطب‌بندیهای آسمانی اغلب در آغاز سوره‌های قرآنی، مثل سوره ۹۲، آیات ۴ـ۱ آمده است: «وَالّیل اذا یغشی، و النهار اذا تجلی، و ما خلق الذکر و الانثی، انّ سعیکم لَشَتی...» در اینجا شب و روز با جذب دوباره در غیر متجلی و متجلی، مذکر و مؤنث در فعل وانفعال مطابقت می‌کند و از همین قطب‌بندیهاست که گرایشهای متفاوت انسانها ظاهر می‌شود، گرایشهایی نظیر ایمان و شرک، بخل و استغنا که در سوره‌های بعد ذکر شده‌است.

معهذا کل معرفت و هر نوع درکی، چه کافی و چه ناکافی، وحدت ذاتی موجودات و اشیاء را مسلم فرض می کند. اگر انواع مختلف موجودات، جهان را با دورنمای متفاوت خودشان و برطبق کلیت شان، متفاوت درک و فهم کنند، بهرحال آنرا حقیقی می‌دانند، چون حقیقت جهان نمی تواند به راحتی مجزا از حقیقت بینش آنها باشد. و این حقیقت گرچه وجوه مختلف دارد، ولی بهرحال یکتا است؛ این حقیقت بطور همزمان در سوژه‌های عالِم و در ابژه‌های معلوم وجود دارد. در اینجا نیز دوگانگی و عدم تداوم جزء ماهیت جهان به حساب می آیند؛ معنی دیدن جهان، الزاماً دیدن ذات نیست؛ معنی تعمق در ذات نیز دیدن جهان نیست.

انسان در میان همه موجودات عالم، تنها موجودی است که دارای بینش می‌باشد و معمولاً حاوی همه چیزها است؛ سایر موجودات ارگانیکی فقط پاره‌ای از بینش جهانی را دارند. در واقع محتوای مستقیم و بلافصل درک و فهم انسانی فقط جهان مادی پیرامونی را در برمی گیرد، امّا این مسأله در سطح و ساحت هستی خود، تصویر نسبتاً کاملی از کل عالم را بازنمایی می کند. انسان از طریق صورتها و قوالب حسی، قوالب ظریف و ذوات روحانی را تصور می‌نماید. از اینرو توان گفت انسان که نوعی عالم صغیر است و کیهان که نوعی عالم کبیر می‌باشد، مثال دو آئینه‌اند که یکدیگر را منعکس می‌سازند. انسان از طرفی فقط در ارتباط با عالم کبیر وجود دارد که او را مشخص و معین می کند و از طرف دیگر او این عالم کبیر را می‌شناسد و این بدان معنا است که همه ممکناتی که در جهان آشکار شده‌اند، ابتدائاً در ذات عقلانی انسان وجود دارند. و این همان معنی و مفهوم آیهٔ قرآنی است که می‌فرماید: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الاسماء (یعنی همه ذوات موجودات و اشیاء)» (سوره ۲، آیه ۳۱).

هر جِرم صغیری پس از شکل گیری خود در مرکز عالم قرار می گیرد،

امّا قطب‌بندی «ذهنی» روح در انسان، به نقطه اوج خود می‌رسد: «وَ سَخَّر لکم ما فی السَّموات و مافی الَارض جمیعاً مِنهُ» (قرآن، سوره ۴۵، آیه ۱۲). اجرام صغیر غیر بشری موجود در جهان ما، پست‌تر از انسان به گونه اجرام صغیر هستند یعنی تا آنجا پائین‌ترند که قطب‌بندیهای «ذهنی» روح و یا اعیان واحده بشمار می‌روند، امّا تا آنجا که در کمال عالم کبیر شریک و سهیم باشند، نسبت به انسان برتر و اعلا هستند. در تسلسل و توالی قلمروهای حیوانی و نباتی، سلطه و حاکمیت روزافزونی از گونه‌ها و انواع براستقلال فردی[1] وجود دارد، در حالی که در مورد معادن، دو قطب گونه‌ها و افراد تقریباً درهم ادغام می‌شوند.

هر یک از اصطلاحات قطب‌بندیهای مسلسل و متوالی نمونه نخستین واحد، چه تلویحاً و چه صریحاً، دارای اصطلاح مکمل خویش است. انواع شامل افراد است، امّا هر فردی حقیقتاً کل ممکنات انواع را در خود دارد. مرد طبیعت زن را در خود دارد و بالعکس و این مسأله از منشأ موجودات سرچشمه می گیرد. «یا ایُّها النّاس اتقَّوا ربکُّم الذی خَلَقکم مِن نفسٍ واحدة و خلق منها زوجها و بَثَ منها رجالاً کثیراً و نساءً» (قرآن، سوره ۴، آیه ۱). منجمله جهان و یا عالم کبیر «حاوی» انسان است که خود انسان پارهٔ همبسته‌ای از آن بشمار می‌رود. امّا انسان جهان را می‌شناسد و این مسأله با توجه به وحدت اولیه وجود و معرفت، بدین معنا است که همهٔ ممکنات عالم در مفهوم واقعی و اولیه‌اش در انسان موجود است. چنانکه گذشت، انسان و عالم مثال دو آئینه‌اند که همدیگر را بازتاب می‌دهند؛ و گفته صوفیان نیز از همینجا

۱ـ به همین دلیل است که حیوانات با معیار خاص خودشان نمی‌توانند به اندازه انسان تنزل یابند؛ «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم، ثم رددناهُ اسفل سافلین، الا الذین امنوا و عملوا الصالحات فلهم اَجر غیر ممنون ...» (قرآن، سوره ۹۵، آیات ۵ـ۳). آیه ۱۷۹ / اعراف است که: ولقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجن و الانس لهم قلوب لایفقهون بها و لهم اعین لایبصرون بها و لهم آذان لایسمعون بها، اولئک الانعام ـ بل هم اضل ـ اولئک هم الغافلون ـ بلکه پست‌تر از حیوانات‌اند.

برخاسته که: «عالم یک انسان کبیر است و انسان یک عالم صغیر» (الکونُ انسانٌ کبیرٌ و الانسانُ کونٌ صغیر).

این نکته گفتنی است که عالم و انسان، قوالب روح کلیه و یا روح الهی هستند و یا اینکه هر دو از وجوه مکمل یک موجود واحد «آسمانی» یعنی رمزی از خدا می‌باشند. مع الوصف صورت «ظاهری» و یا «عینی» عالم کبیر نمی‌تواند به کلیت خود چنگ زند، چون غایتهای آن بطور نامحدود و نامعین گسترش یافته، در حالیکه صورت و قالب انسان شناخته شده است. از همین نکته می‌توان اظهار داشت که انسان «خلاصه و تلخیص» کیفی کتاب سترگ عالم است که کل صفات کلیه بنحوی در صورت و قالب او قابل تبیین و بیان است. از اینجا است که پیامبر فرمود که «خداوند انسان را بر صورت خویشتن آفرید» و معنی این گفته اینست که طبیعت ازلی انسان همانست که در اصطلاح رمزی غائی اش بود و به یک معنی «مقدار» مرئی کل ذوات الهی که در جهان نافذ مطلق است، می‌باشد.[1]

مفهوم «جهانی» طبیعت انسان در مورد یک نفر انسان معمولی فقط به گونه واقعیت باقی مانده و توقف می‌کند؛ این مفهوم تنها در مورد کسی تحقق پیدا می‌کند که تمام حقایق کلیِ باز تابیده در قالب دنیوی و جسمی خویش را مؤثراً متحقق سازد و آنوقت یک چنین انسانی با «انسان کامل» مطابقت می‌کند. اگر از نظر و دیدگاه عملی صحبت کنیم، یک چنین

۱ـ این مسأله با تعالیم آباء یونانی کلیسای مسیحی و بویژه تعالیم سن گریگوری از اهالی نیسه و سن گریگوری پالاماس شباهت دارد. پالاماس می‌نویسد: «انسان، این عالم عظیم فشرده شده در یک محدوده کوچک، چکیدهٔ همه آنهایی است که در یک واحد زندگی می‌کنند و تاج سر آثار الهی است. و به همین دلیل است که بعد از همه آفریده شده، چنانکه گویی چکیده و نتیجه مباحثات ارزیابی شده، باشد؛ چون می‌توان جهان را از آثار کلمه دانست، که در جای خود یک ذات و جوهره می‌باشد...» او در قطعه دیگری می‌نویسد: «گرچه ملائکه از بعضی لحاظ بر ما ارجحیت دارند ولی از یک لحاظ پائین‌تر از ما هستند... آنها مثلاً از نظر وجود، شبیه تصویر خالق می‌باشند: در این معنا ما کاملتر از آنها با ایماژ و تصویر خداوند مطابقت داریم.»

انسانی، فردیت انسانی خود را به گونه قالب و صورت «ظاهری» خویش دارد ولی واقعیت وجودی و اس و اساس قوالب و صورتهای دیگر و همه حالات هستی نیز بدو متعلق است چون «حقیقت باطنی» او با حقیقت کل عالم یکی است و با آن مطابقت دارد.

از همین نکته می توان دریافت که اصطلاح «انسان کامل» چرا دارای دو مفهوم و معنی است که با دیدگاهی که اتخاذ می شود مطابقت می کند و یا از آن متمایز می گردد. این اصطلاح از یک طرف به همهٔ انسانهایی اطلاق می شود که وحدت یا «هویت متعالیه» را در خود متحقق می سازند، انسانهایی نظیر انبیاء و اولیاء و «اقطاب»[1] در میان قدیسین. این نام از طرف دیگر، اشاره بر ترکیب پایدار و واقعی همه حالات وجود دارد، ترکیبی که ضمناً هم جنبهٔ بلافصلی از اصل الهی و هم کلیتی از همهٔ حالات همبسته و خاص وجود می باشد. این همان *آنموذج الفرید* است که در قرآن از آن صحبت شده و قبلاً نیز ذکرش گذشت. باز قابل یادآوری است که آفرینش «از دیدگاه» الهی با این آنموذج عجین شده و در آن همه صفات الهی و یا *نساب* ملکوتی، بی اینکه آشفته و یا تجزیه شوند، باز تابیده است؛ فقط از منظر و دیدگاه مخلوق است که جهان متکثر بنظر می رسد، در اینجا اولیاء الله که روحشان با روح الهی یکی شده، با این ترکیب عالم و آنموذج اعظم که یکتا است و «مضمون» مستقیم امر الهی است، ارتباط پیدا می کنند.[2]

صفاتی که بطور سنتی و در زمانیکه معنی باطنی آنها در نظر گرفته شود به پیامبر اطلاق می شود، به انسان کامل نیز که ضمناً روح و کلیت عالم و نماد

۱ـ قطب یکی از سلسه مراتب روحانی بود (یا قطب یک دوره که امکان دارد برای تعدادی از انسانهای روحانی و معنوی ناشناخته باشد.)

۲ـ و نیز نگاه کنید به مقدمه اینجانب به *انسان الکامل* عبدالکریم جیلی (بخش دوم از مجموعه «تصوف» الجزیره ولیون، ۱۹۵۳ م.)

کامل انسانیت می‌باشد، تفویض می گردد. او *«محمد»* است چون ترکیبی از بارقه و پرتو الهی در عالم می‌باشد؛ او *عبد* کامل است چرا که در مقابل خداوند چنان خاضع و خاشع است که فقط از حیث ماهیت مخلوقیت خود از او جداست؛ او یک *رسول* است چون از آنجا که با روح همذات شده، مستقیماً از خدا منشأ می گیرد؛ او *اُمّی* است، چرا که معرفت خویش را بدون علائم مکتوب واسطه‌ای و بدون اینکه مخلوقی واسطه قرار گیرد، مستقیماً از خداوند دریافت می کند؛ او همچنین حبیب دُردانه و کامل خداوند می‌باشد.[۱]

۱ـ *آنموذج الفرید* از دیدگاه مسیحیت کسی جز ابن نیست. ابن با کلمه که ماهیتاً قدیم است، یکی است و یا به تعبیر مسیحی توسط اب که دارای همان ذات است، بوجود آمده است. تا آنجا که ما می‌دانیم اسلام نمادگرایی بُنوّت الهی را رد کرده چون این مسأله در طبیعت الهی و اسماء و صفات که وجوه «عَرَضی» خدا هستند، تمام تمایز «باطنی» را انکار می کند. این فرانهاد و الهیات اسلامی که ضمناً زبان متصوفه را نیز مشخص می‌سازد، از یک طرف به عدم توانایی اکثر انسانها برای تصور یک چنین تمایزی بدون تمهید نوعی دوگانگی در نظم الهی صحه می گذارد (و این همان دلیل ظاهری در بنُوت الهی است) و از طرف دیگر وحدت متعالیه ذات الهی را تائید می کند. این مورد با الهیات کلیسای شرقی مطابقت می کند چون کلیسای شرقی معتقد است که ذات در ماورای وجود و لذا در آن سوی هر نوع تمایزی نظیر اقانیم ثلاثه قرار دارد.

فصل سیزدهم
وحدت در طریقت ابن عربی

محی‌الدین بن عربی در کتاب *فصوص الحکم* خود، وحدت متعالیه را به گونهٔ نفوذ متقابل الهیات و انسان توصیف می‌کند؛ خدا طبیعت انسان به خود می‌گیرد؛ *لاهوت* لُبّ و محتوای *ناسوت* می‌گردد، و ناسوت گیرنده لاهوت می‌شود و از منظر و زاویه دیگر، انسان در حقیقتِ ملکوتی جذب و بوسیله آن محصور می‌گردد. خدا باطناً در درون انسان وجود دارد و انسان در خدا فنا می‌شود، همهٔ این مسائل را می‌بایست از منظر روحانی و یا به عبارت دیگر برطبق نوعی دورنمای تحقق روحانی (نه طریقت ناب) درک و فهم کرد. ابن عربی با کنار هم گذاشتن این دو حالت نفوذ متقابل خدا و انسان، می‌افزاید که (در فص ابراهیمی) «در اینجا این دو جنبه، یکی می‌شود و یک حالت که نه از یکدیگر سرچشمه می‌گیرند و نه یکی بر دیگری افزوده می‌شود.»

در حالت نخست خدا خویشتن را به همان صورت حقیقی که با استعدادهای درک انسان شناختنی است، می‌نمایاند و با استعدادهای عمل انسان، عمل می‌کند. در حالت ثانی و معکوس، انسان به درون ابعاد وجود ربوبی سفر می‌کند* و در مورد او چنان قطب‌بندی می‌شود که هر استعداد و یا صفت

* در فص ابراهیمی آمده که: حق تعالی به صفات محدثات ظاهر می‌گردد و خبر هم داده (من دست و چشم و گوش و پای او می‌شوم) و محدثات و مخلوق به صفات حق تعالی ظاهر می‌شوند- یعنی تمام صفات- جملهٔ انسان به درون ابعاد وجودی ربوبی سفر می‌کند- م.

انسانی با آن وجه و جنبه تطابق داشته باشد. این مسأله در *حدیث قدسی* زیر بیان شده: «کسی که مرا حمد گوید هرگز از دست یافتن به من باز نمی‌ماند تا اینکه من دوستش داشته باشم و زمانیکه من او را دوست داشتم، گوش او خواهم شد که بشنود، چشم او خواهم شد که ببیند، دست او خواهم شد که چنگ بزند و پای او خواهم شد که راه برود.»

روح انسان تا آنجا که فنای در روح ربوبی می‌شود، ابتدائاً همه چیزها را می‌شناسد، چون از اینجا به بعد چیزی خارج از وجود و ذات او نخواهد بود، ولی این معرفت ذاتی و جهانی فقط طوری متمایز می گردد که نور عقل بر اشیاء واحد بتابد. از طرف دیگر، سوژه فردی انسان الهی به نحو خاصی و ناگزیرانه وجود خواهد داشت. البته دیگر با این مفهوم وجود نخواهد داشت که احساس وجودی «خویشتن» را فقط در یکی شدن با عقل الهی حس کند (چون هنوز نام انسان دارد)؛ با وجود این، اگر سوژه فردی در هیچ مفهومی وجود نداشته باشد، در این صورت هیچ نوع تداوم «سوبژکیتو» وجود نخواهد داشت که تجارب انسانی او را بهم ربط و پیوند دهد.

در اینجا هر سوژه فردی و واحد تحت تأثیر محدودیتهایی قرار می گیرد که در قلمرو وجود او ذاتاً وجود دارند. ابن عربی این مسأله را بدین صورت تبیین می کند که «*خاتم الولایة*»[1] که امام و قطب همه مومنین است، «هم عالم است و هم جاهل» و لاجرم قابل اتصاف است به اضداد: «... از روی حقیقت و رتبتش (تا آنجا که روح او با روح قدیم یکی است» می‌داند که همه ارواح استمداد از او می کنند و او در علوم و کمالات طریق امداد مسلوک می‌دارد و او به عینه از روی ترکیب عنصری جاهل است بدین استمداد و امداد...

۱ـ *ولایة* نوعی حالت ابدی معرفت الهی است، حالتی که دارای درجات مختلف می‌باشد.

پس او متصف باشد به علم و جهل؛ «فیعلم لا یعلم، و یدری لا یدری و یشهد لا یشهد * ...» (*فصوص الحکم*، فص شیثی)

در انسانی که از حیث روحانی کامل است حصول رابطهٔ بین حقیقت و فردیت موجود یکی از مشکل ترین چیزها است.[1] چون انسانی که به این کمال دست می‌یابد، حقیقت در او دیگر با چیزی «محجوب» نمی‌شود، در حالیکه آگاهی فردی به هر تعریف نوعی «حجاب» است و فقط تا زمانی موجود می‌باشد که کورسویی از عقل الهی را «بازتاب دهد.»

* در فص شیثی گوید: خاتم الولایة را ماده و مدد جز از جانب خدا نیست، نه اینکه از روحی از ارواح می‌گیرد، بلکه از روح او ماده و اصل تمام ارواح پدید آمده است، اگر چه این را از جانب خودش ـ در زمان ترکیب حسد عنصریش ـ تعقل ندارد. و او از جهت حقیقت و رتبه‌اش بعینه آگاه و دانای بتمام اینها هست، پس او از حیث جهت ترکیب عنصریش (زمانی) ناآگاه بدان است لذا عالم جاهل است و اتصاف به اضداد را پذیرفته، همچنانکه اصل اتصاف بدان را پذیرفته ـ مانند جلیل و جمیل و ظاهر و باطن و اول و آخر ـ و او عین آنها است نه غیر آنها ـ لذا می‌داند، نمی‌داند و ادراک می‌کند، ادراک نمی‌کند و شهود می‌کند، شهود نمی‌کند. خلاصهٔ مفهوم آنکه: اگر چه او را ترکیب جسد عنصریش از ادارک آنچه گفتیم محجوب می‌دارد ولی از روی حقیقت و مرتبهٔ خود می‌داند، و این ورود حجاب از جهت غلبهٔ بشریت است در برخی از اوقات، که آنرا هم حقیقتش می‌بخشد. و جسد را از آنجهت عنصری گفت که جسد مثالی روحانی مانع تعقل آن ـ که مرتبه‌اش می‌بخشد ـ نیست. پس این کامل که تمام ارواح یاری و امداد از روح او می‌گیرند، حقیقتاً می‌داند که ارواح از او استمداد می‌کنند، ولی خودش بعینه از روی ترکیب عنصری به این استمداد جاهل است، چون ترکیب عنصری در آغاز امر ـ در برخی از زمان مانند کودکی تا بلوغ حقیقی چهل سالگی ـ سبب حجاب و غفلت است از کمال حقیقی. پس از متصف به علم و جهل است، لاجرم قابل اتصاف به اضداد است، اما از حیثیت اتصاف به صفات الهی، اعتبار یکی است. پس این کامل غیر اصل خویش است و غیر او هم نیست ـ از روی حقیقت ـ پس صادق است بر او که گویند: می‌داند و نمی‌داند و در می‌یابد و در نمی‌یابد و مشاهده می‌کند و مشاهده نمی‌کند (مطالب عمیق عرفا بویژه فصوص و امثال آنرا مطلق گرفتن این گونه اشکالات پدید می‌آورد.) ـ م.

۱ـ از اینها گذشته، به همین دلیل است که عقیده مسیحیان راجع به دو ماهیتی مسیح و نیز راجع به تثلیث که در نهایت در ارتباط با آنست، یک رمز می‌باشد و می‌رساند که فراتر از حیطهٔ برهان استدلالی است.

ابن عربی فردیت انسانی را که «متحقق به حق است» به پرده‌ای مانند می کند که رنگهای نور خالص از آن عبور می کند و این نور در مورد یک چنین انسانی شفافتر از دیگران می باشد. او در *فصوص الحکم* در فص یوسفی خود اظهار می‌دارد: «پس نور منبع نوری است ممتد از سایه که آن عین آبگینه است، یا سایه‌ای است نورانی از برای صفای آبگینه. و همچنین هر کس که متحقق باشد به حق، ظاهر شود صورت حق[1] در او بیشتر از آنچه ظاهر شود در غیر او...»

وحدت با خدا را نیز با جنبه *اتصاف به صفات الهیه* تصور کرده، اتصافی که می بایست در مفهوم خالص فکری به گونه معرفت صفات الهی و یا *حضرات* او درک و فهم شود.[2] در اینجا این *اتصاف به صفات الهیه* بازتاب رمزی خود را در نفس به صورت فضایل روحانی بروز می‌دهد و الگوی آن نیز چیزی جز «انسان کامل» نیست.

بار دیگر به مسأله‌ای برمی گردیم که در آغاز این فصل به صورت نفوذ متقابل الهیت و انسان کامل مطرح گشت. ابن عربی این نفوذ را با اتصاف به غذا مقایسه می کند که رمزی از اتصاف به معرفت است. «پس تو غذای حق باشی، و حق غذای تو باشد به افاضه وجود بر تو به اختفای او در تو چون

۱ـ کلیت صفات الهی را صوفیه با اشاره به حدیث پیامبر یعنی «خداوند آدم را بر صورت خود آفرید» صورت *الهیه* می‌نامند. از اینرو واژه صورت در اینجا مفهوم «ترکیب کیفی» دارد نه مفهوم تعیین حدود. این مسأله شبیه عقیده مشابهی از کلمه *eidos* یا *forma* در مقابل کلمه *hyle* و یا *matria* است.

۲ـ از طریق «حضرات الهی» می توان درجه حقیقت الهی را که به گونه حالات تفکر می‌باشد، شناخت. از این حضرات، پنج حضرت شمرده شده است: *ناسوت* که با شکل جسمی انسان ارتباط دارد؛ *ملکوت* که با جهان انوار متعالیه مربوط است، *جبروت* مترادف با هستی ماورای صورت می‌باشد؛ *لاهوت* حضور طبیعت الهی که در صفات کلیه و کامل ظاهر می‌شود و *هاهوت* که حضرت الهی است. راههای دیگر تشخیص «حضرات» نیز وجود دارد.

اختفای غذا و مغتذی.» مرتبه‌عرفان و شهود حق در اعیان در سنت مهمان داری دیده می‌شود، سنت مهماندارئی که ابراهیم برای میکائیل فرشته مقرب و برای فقرا راه انداخت. «پس چنانکه متخلل می‌شود رزق در ذات مرزوق.» این مسأله یادآور این ضرب‌المثل هندی است که «انسان غذای الهیتی می‌شود که می‌پرستد.» حالت ثانوی با ذکر خداوند مطابقت دارد چون انسان با ذکر نام خدا، خود را متصف به حضرت الهی می‌کند.[1] عشاء ربانی مسیحیت صریحاً نمادی از همان جنبه و وجه وحدت است.*

۱ـ «انسان نه فقط با نان، بلکه با هر نوع کلامی که از زبان خدا در می‌آید، زنده خواهد ماند» (انجیل سن ماتیو، فصل ۴ و *سفر تثنیه*، فصل ۸، ص ۳).

* مستشرقان را عادت براینست که همه چیز را بهر خرافه‌ای که در دینشان ـ چه یهودیت و چه نصرانیت ـ هست بازگشت دهند، تو غذای حقی و حق غذای تو، ابن‌عربی می‌خواهد گوید: وجود من (بنده) از تو است و ظهور تو بمن، اگر من نبودم تو ظاهر نمی‌گشتی، من مظهر تجلیات اسمائی توام و توظاهر در من، تو فاعلی و من منفعل، تو مؤثری و من متأثر، که تعبیر به غذا کرده، نه اینکه عشاء ربانی و نان سنگک خوردن و شراب خوردن را بر این تجلیات حمل کنند ـ م.

بخش سوم

تحقّق روحانی

فصل چهاردهم

وجوه سه گانه سلوک
آئین، احسان و کیمیای سعادت

تصوف «عملی» نظیر هر نوع شیوه تأمل و کاملاً جدا از تمایز «مسالک» مختلف، دارای سه عنصر و یا سه وجه همبسته می‌باشد. اینها عبارتند از: آئین، احسان و هنر تمرکز که در اینجا بر طبق اصطلاحات برخی از صوفیان، آنرا «کیمیای سعادت» می‌نامیم.[1]

اتصاف حقایق آئینی ضروری و حیاتی است، ولی تحول نفس بوسیله آن صورت نمی گیرد، جز در موارد استثنایی که در آن نفس خوب با امر تأمل هم جهت می‌شود و در این مواقع حتی یک اشاره آئینی نیز کافی است تا استغراق در تأمل حاصل گردد؛ همچون محلول بسیار اشباع شده‌ای که با کوچکترین حرکت و تلنگر تبدیل به بلورینه‌های شفاف می‌شود. شناخت آئینی ذاتاً و کاملاً ایستا است؛ این شناخت نفس را از بعضی تنش‌ها رها می‌سازد ولی نمی تواند آنرا بدون مقارنت اراده انجام دهد، چون اراده عنصر پویای سلوک را ارائه می‌دهد. اینکار اگر با حقایق شهودی متافیزیکی از طریق تعلیم آئینی در سالک بیدار شود و سالک کم کم احساس کند که این حقایق را دارا می‌باشد و به طور ذهنی بدانها وابسته است، تو گویی که اراده دیگر سهمی در آنها ندارد و بسیار ساده و آسان خواهد بود.

اراده بایستی در مقابل خدا «ذلیل» شود و یا به دیگر سخن، اراده بایستی با

۱ـ «کیمیای سعادت» اصطلاح عربی است که در این مورد بکار می‌رود. غزالی این اصطلاح را به صورت عمومی و به نحو معمولی و من غیر معنی آن در اینجا، بکار برده است.

احسان دمساز گردد چون احسان نوعی از تأمل پنهانی نفس را ارائه می‌دهد و لذا برای تأمل عملی مستقیم نوعی شالوده محکم و طبیعی را متشکل می‌سازد و هدف از آن نیز رخنه و نفوذ در حجاب شناختی است که مدام بوسیله صورتهای موجود جذب می‌شود. پیامبر می‌فرماید: «*احسان* آن چیزی است که تو اگر می‌خواهی خدا را ببینی، * بایستی او را حمد گویی و اگر تو او را نبینی، خدا ترا خواهد دید.»

اهمیت فهم و درک آئینی بر طبق ماهیت ویژه «مسلک» (در این میان شاید به اندازه نفوس انسانی مسلک وجود داشته باشد[1]) کم‌و یا زیاد است. در مسائل آئینی نیاز به معارف وسیع نیست؛ درک باید عمقی باشد و در سطح باقی نماند. برای کسی که الهام می‌شود که از چه موضوعاتی بهره بگیرد تا به شناخت عمیقی از مفهوم آداب دست یابد، از شهود خود برای انجام آن موضوعات استفاده می‌کند. در این قلمرو تلاش کاملاً کمّی و تلاش کور کورانه اراده نمی‌تواند وافی به مقصود باشد چون معرفتی که حاصل می‌گردد فقط توسط آن چیزی حاصل می‌شود که همان ماهیت معرفت را دارد.

به این نکته این مسأله را نیز باید افزود که در اعمال روحانی همیشه عناصری وجود دارد که جای پائی برای اندیشه و تفکر تئوریکی باقی نمی‌گذارد. در واقع حقیقت الهی دقیقاً از تجسم‌های ذهنی‌اش فراتر می‌رود و به نفع حیات روحانی، ضرورت آن چشمگیر است. در این مورد حتی می‌توان به بعضی از واژگونگی ارتباطات و پیوندها اشاره کرد چون اینها همان

* رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: الاحسان کأنک تراه و ان لم تکن تراه فانه یراک، یعنی: احسان آنست که گویی او را می‌بینی، و اگر او را نمی‌بینی او ترا می‌بیند ـ م.

۱ ـ این گفتار عربی را نباید کاملاً ادبی در نظر گرفت، مفهوم آن فقط اینست که تمایز در طبیعت افراد به تمایز در مشربهای روحانی می‌انجامد. انواع مختلف ذهن را نیز می‌توان در تعدادی از طبقه‌بندیها گنجاند.

تکیه گاههایی هستند که از منظر استدلال، برهانی و بیشتر «مبهم» می باشند و یا معمولاً ابزاری برای تأثیرات توانمند رحمت هستند. رمزها در مرز تأمل ناب هر چه بیشتر پیچیده و بغرنج می گردند و صورت آنها هم هر چه بیشتر ساده و بی آلایش می شود.

حقیقت الهی ضمناً، معرفت و وجود نیز هست. کسی که در پی دسترسی بدان حقیقت است باید نه فقط بر جهل و عدم آگاهی فائق آید، بلکه همچنین درک و تسلطی را حاصل کند که کاملاً از معارف تئوریکی و سایر اشیاء «غیر واقعی» همان نوعی است که بر او اعمال می شود. به همین دلیل است که تعدادی از صوفیان از جمله برجسته ترین نمایندگان عرفان نظیر محی الدین بن عربی و عمر خیام* بر برتری و ارجحیت احسان و تمرکز بر معارف آئینی تأکید کرده اند.

اگر کسی اول از همه به شناسائی ماهیت نسبی کل تبیینات تئوریکی بپردازد، کار واقعاً عقلانی انجام داده است. وجه و جنبه عقلانی سلوک شامل مطالعه ای در آئین و فرا رفتن از آن از طریق شهود است. اگر همیشه از اشتباه بشدت جلوگیری شود، خود ذهن (که وسیله ای است برای حقیقت و ضمناً به مفهومی آنرا محدود می سازد) نیز بایستی در یک تأمل متحد کننده کنار گذاشته شود.

***

تقوا شکل و صورت کیفی اراده است؛ در صحبت از یک صورت بایستی از یک ذات عقلانی نیز صحبت کرد. احسان متمرکز در ذات خودش است و این یکی از صفات الهی است. این بدان معناست که احسان به نوعی از معرفت اشاره دارد. طبق گفته احمد بن عریف احسان با مفهوم معمولی و با این واقعیت که نابتر و خالص تر از هر نوع عُلقه فردی است، از تقوا جدا می شود. اگر به نوعی مسک نفس اشاره داشته باشد، آن مسک نفس به خاطر حصول برخی از اجر و پاداشها

* عمر خیام از برجستگان تصوف نیست. و اصلاً صوفی نیست. م.

نیست، چون ثمرهٔ خود را در باطن خود، یعنی ثمرهٔ معرفت و جمال را، دارا می‌باشد. احسان نه نفی محض غرایز طبیعی است (زهد فقط یکی از مراحل کمترین این نوع تقوا است) و نه البته نوعی والایش و تصعید روانی مطلق می‌باشد. احسان از نوعی پیش آگاهی از حقیقت الهی منشاء می گیرد که در ورای کل مضامین و موضوعات اشتیاق و میل نهفته است (شور و شوق شکوهمندانه به تقوا نزدیکتر از دلواپسی است) و این پیش آگاهی در حد خود نوعی از «رحمت طبیعی» است که پاداشی برای جنبه ایثاری تقوا می‌باشد.

انعکاس ظهور روز افزون و شکوفایی این پیش آگاهی، پرتوافکنی مستقیم صفت الهی در انسان است که تقوا را در پی دارد و به محض اینکه یک الگوی الهی ظاهر شد تقوا با نسبت معکوس رشد می‌یابد. مغز و لبّ شهود صنعت بی‌نظیر و غیر قابل تقلید خود را به احسان تفویض می کند و آنرا به گونهٔ نوعی رحمت الهی متجلی می‌سازد. بوسیله احسان است که عقل نه در یک حالت «حکمتی» بلکه در یک حالت «وجودی»، در جمال نفس و در نمودهای شگرف و جادوئی پرتوافکنی می کند که این نمودها بین یک تقوا و الگوی الهی آن که به محیط آسمانی متصل می گردد، قرابت ایجاد می نماید.

معرفت در کلیت فکری خود، چیزی ذاتاً مافوق فردی است چون جهانی و کلی می‌باشد. تقواها و فضایل ریشه در فردیت و در یک حالت وجودی و در مراحل و یا حالات معرفت دارند و در نتیجه بازتابهای معرفت هستند، البته نه بازتابهای مغزی و فرار، بلکه بازتابهایی که عمیقاً در اراده ثابت شده‌اند؛ به عبارت دیگر آنها تحصیلات وجودند نه بدیهه پردازیهای فکر. به همین دلیل، فضایل تکیه گاههای ضروری معرفت می‌باشند و از اینجاست که صوفیان آنها را با مدارج روحانی یکی می‌دانند.

این مسأله، تئوری *«حال»* روحانی و *«مقام»* روحانی را پیش می کشد

که بایستی مختصراً شکافته شوند. یک «حال» روحانی در این مفهوم، غوطه خوردن نفس در نور الهی است. «حالها» بر طبق شدت و تداومشان *لوایح*، *لوامع* و *تجلی* و غیره نامیده می‌شوند. یک «مقام» «حالی» است که تداوم داشته باشد. تطابق بین «مقامات» مختلف و فضایل ناگزیرانه بغرنج و پیچیده است؛ رد و اثر اخلاقی یک درجه روحانی بسیار ظریف است به گونه‌ای که این درجه بسیار رفیع می‌باشد و تباین بین حقیقت متأمل و ظرف انسانی از حد فزون است. تعریفات گوناگون روانشناختی مقامات روحانی، بالاتر از همه دارای ارزش نظری و دلالت کننده می‌باشد.

فضایل روحانی نظیر صفات الهی که در نظم انسانی باز می‌تابند، می‌توانند بطور مجزا و جدای از درجات کم یا زیاد تمایز، در نظر گرفته شوند و یا در چند نوع بنیادی، فشرده و خلاصه گردند. همچنین فضایلی که متضاد می‌نمایند بایستی براساس یکی از گرایشهای نفس متمرکز شوند. از اینرو *صبر* و *غیرت* که لمحه‌ای از آنها در خشم مقدس متجلی می‌شود، هر دو اشاره به یک محور درونی ثابت دارند و این تغییر ناپذیری و ثبات، خود را منفعلانه در صبر و فاعلانه در خشم مقدس نشان می‌دهد. همهٔ فضایل به مفهومی دارای *فقر* روحانی هستند و اصطلاح *فقر* بطور کلی حاوی روحانیتی در خویش است. این فقر چیزی جز *Vacare Deo* یعنی عجز در مقابل خدا نیست؛ فقر با رد و طرد شهوات شروع می‌شود و اوج آن فنای «انانیت» در مقابل الوهیت است. طبیعت این فضیلت، قیاس معکوسی را نشان می‌دهد که نماد انسانی را با عین الهی‌اش پیوند می‌دهد؛ فقر مخلوق، استغنای خالق را متبادر می‌سازد.

یکی از فضایل دیگر که آنرا می‌توان ترکیبی از همه آن چیزهایی دانست که در گرایش *فقیر* دیده می‌شود، *اخلاص* و یا *صدق* است. اینها

اشاره بر عدم تکبر در نیات و افکار دارد؛ و در نهایت به فنای ذهن در مقابل حقیقت الهی اطلاق می‌شود. این فضایل نیز نظیر *فقر*، اظهار عجز فرد و کمال یک نظم اعلاء را می‌رساند، ولی با این تفاوت که هر جا که «فقر» مثل خضوع به بنده تعلق دارد، صدق قبل از هر چیزی به خدا متعلق است، گو اینکه توان گفت «فقر» و «خضوع» خدا حاکی از سادگی و سهولت ذات او می‌باشد.

بهر حال اخلاص روحانی به محو و توقف آن شکاف آگاهی اشاره دارد که از حالات معمولی نفس است و در آن انسان از روی غریزه و ناگزیرانه شبه اصل من را در بین دنیا (شامل اعمال خود او) و خدا قرار می‌دهد یعنی اینکار را به جای اینکه با چشم حقیقت بین، دنیا و اعمال خود را ببیند، انجام می‌دهد. کسی که *صدیق* است از نظر اشارات فطری و یا همزمان «منِ» او، مستقل است و لذتی از این «من» نمی برد و دست چپش را در چشم‌پوشی از آنچه دست راستش انجام می‌دهد، فدا می کند.

قبلاً متوجه شدیم که محی‌الدین بن عربی عشق کامل را در بالاترین پله «نردبان» پایگاههای نفس قرار داد. از اینرو عشق را می‌توان ترکیبی از کل فضایل دانست و در واقع اگر هر فضیلتی، شکلی از اراده به حساب آید، پس عشق روحانی، خودِ اراده است که در جذبه الهی محو می گردد. عشق به خدا بدون عشق به خدای خلقت (با همهٔ وجوه وحی او و از جمله عقل خالص) و بدون عشق مخلوق به خدا (حتی در حداقل حد خود) ناقص و غیر قابل تصور خواهد بود. به یک معنا، توان گفت که انسان بایستی خدای خالق را در جهان وحیانی و در حقیقت وجودی او دوست داشته و سپس خود او و هویت متعال او را و درنهایت «بندگان او را» که نیازمند خیرات اویند، دوست داشته باشد.

از زاویه دیگر گفتنی است که همه فضایل روحانی در ولایت فشرده شده که آگاهی غیر منقطعی از حضرت الهی می‌باشد.

در بالا گفته شد که درک آئینی چیزی جز تقوا و فضیلت نمی‌تواند حاصل کند؛ عکس این مسأله نیز البته تا حدود کمتری صادق است و زمینه را برای توسل نفس به حقیقت در بعضی از صورتهای وحیانی آماده می‌کند. تقوا شالوده و پایهٔ غیر مستقیم تمرکز روحانی است، چرا که یک نفس متفاوت نمی‌تواند به مدت طولانی بر حقیقت متمرکز شود و بالعکس تمرکز روحانی به توسعه فضائل کمک می‌رساند. تقوای متفکرانه به مفهومی نمی‌تواند بدون کمک یک «کیمیای» باطنی که بر استحاله قدرتهای طبیعی نفس ناظر است، کامل باشد[1]، امّا بوسیله موضوع و اُبژهٔ خود یعنی نماد وحیانی است که تمرکز راه را برای رحمت می‌گشاید تا نفس را متحول سازد.

***

اصطلاح «کیمیا» برای اشاره به هنر تمرکز، بسیار مناسب می‌نماید چون از دیدگاه این هنر، نفس انسان مثال «یک فلز» است که متحول می‌شود، گوئی که کیمیا مس را به طلا تبدیل می‌کند. به عبارت دیگر، نفس آشفته و پریشان می‌بایست «شکل گرفته» و صیقل یابد. در اینجا قالب و صورت، مفهوم تثبیت در بعضی غایتها و مرزها ندارد، بلکه بالعکس، تطابق و همپایگی شبه هندسی است و از اینجا به بعد حتی فضیلت رهایی از شرایط محدودِ نفس اماره ظالم پیش می‌آید (نظیر طلا و یا بلور که در سطح مواد سخت طبیعت نور متجلی می‌شود، و مخصوصاً بلور، هم از طریق قالب هندسی خود ـ انتشار نور در خطوط راست ـ و هم

۱ـ تئوری صوفیانه از فضائل روحانی از بعضی لحاظ با آن چیزی که در تعالیم رهبانی کلیسای ارتدکس شرقی دیده می‌شود، فرق دارد. از اینرو صوفیان عفت را یکی از فضایل اساسی نمی‌دانند، بلکه آنرا نتیجه طبیعی حضور بعضی از فضائل دیگر به حساب می‌آورند.

بوسیله شفافیتش به این مهم دست می‌یابد.)

برطبق این نمادگرایی (که به اصطلاح نزدیکترین مفهوم به کیمیا است) نفس در یک حالت زُدایش سفت و سخت قرار می گیرد، تا کاملاً «گداخته» شود و دگرباره به منظور جداسازی ناخالصی‌های آن «سفت و منجمد» گردد. این «گداختگی» در جای خود پس از یک «آمیختگی» صورت می گیرد و به دنبال آن «صیقل» نهایی حاصل می آید. نیروها و قوای طبیعی نفس به منظور دستیابی به این تغییرات، منفعل و همپایه می‌شوند. آنها را می‌توان با نیروهای طبیعی یعنی گرما، سرما، رطوبت و خشکی مقایسه کرد. در نفس نیروی منبسطی وجود دارد که بطور طبیعی خود را به گونه *بسط* (لذت مطمئن و پایا) و به گونه عشق (یا گرما) می‌نمایاند و نیز دارای نیروی منقبضی (سردی) است که خود را به صورت ترس نشان می‌دهد و صورت روحانی آن در مواجهه با مرگ و ابدیت، *قبض* غایی نفس می‌باشد.

رطوبت و خشکی نفس نیز به ترتیب با «گداختگی» انفعالی نفس و فعل «ثابت» روح انطباق دارد. این چهار نیرو را می‌توان با دو اصل دیگر تکمیلی مرتبط ساخت که شبیه «گوگرد» و «جیوه» در نزد کیمیاگر است. این دو اصل در سلوک صوفیانه به ترتیب با عمل روحانی- تأیید فعالانه یک رمز- و انعطاف روان منطبق هستند. تأیید و تصدیق دلبخواهی رمز در سایه دخالت رحمت به فعالیت مداوم روح می‌انجامد، در حالی که انعطاف یا قوه درک نفس نوعی وسعت آسمانی پیدا می کند.[1]

صفت تند مزاجی و صفت «ثابت کنندگی» با قطب فعال مرتبط است که از خصوصیات گوگرد می‌باشد، در حالیکه صفت منقبض و صفت حل

۱ـ طبق نوشته محی‌الدین بن عربی مفهوم کلی گوگرد در امر الهی و مفهوم کلی جیوه در آن، *طبیعت کل* می‌باشد.

کردن «رطوبت» با قطب انفعالی ارتباط دارد که از خصوصیات جیوهٔ کیمیاست. از اینرو دریافت اینکه چگونه کیفیتهای مختلف «طبیعی» نفس در حالات گوناگون ترکیب می‌شوند، ساده است: زدایش سفتی نفس از اتحاد بین صفت ثابت (خشکی) مغز و صفت انقباضی روان حاصل می‌شود. از طرف دیگر، بی‌بند باری از پیوند بین نیروی موزّع اشتیاق و قدرت محوکنندگی روانِ منفعل بوجود می‌آید. از اینها گذشته، این دو حالت عدم موازنه، طبق معمول، از انباشتگی روی هم ایجاد می‌شود. موازنه نفس شامل تناوب سریع بسط و قبض است که شبیه به تنفس و امتزاج فعالیت «ثابت کنندهٔ» روح با گیرندگی «سیال» نفس می‌باشد.

درست است که رخ دادن یک چنین ترکیبی امکانپذیر است، ولی قوای نفس نبایستی به خودشان اجازه دهند تا به نحوی از طرف محرکه‌های خارجی تأثیر بپذیرند؛ آنها بایستی به جای آن در مقابل فعالیت روحانی متمرکز در قلب واکنش نشان دهند.[1]

هنر تمرکز در اینجا با اصطلاحات کیمیاوی تشریح شد، چون این اصطلاحات تطابق بین قوای نفس و نیروهای طبیعی (می‌توان از آن به نیروهای فیزیکی تعبیر کرد) ورگانیسم انسان را فراهم می‌سازند. فرآیند مهار کردن این نیروها، این وجه و جنبه تصوف را به شیوه‌های راجایوگا (Raja Yoga) نزدیک می‌کند. فن و تکنیک مورد بحث را می‌توان با نمادگرائیهای گوناگون، صریحاً توصیف کرد. صوفیان صاحب قلم معمولاً این بحث را با اشاره به کاربرد رمزها که از مضامین و اُبژه‌های تمرکز است، تلویحاً بررسی کرده‌اند؛ در واقع یک کار «کیمیاوی» به مفهوم متصور اینجا، نمی‌تواند از ماهیت رمزهایی که در مقام «ابزار رحمت» بکار می‌روند، جدا باشد و این رمزها واسطه‌ای هستند که جنبه

۱ـ این مسأله با آن چیزی که در کیمیا بدان «مُهر کیمیاوی» ظروف می‌گویند، تطابق دارد.

«کیمیاوی» یک اثر روحانی را با جنبه فکری آن پیوند می‌دهد. ابزار مهم روحانی تصوف، رمزهای لفظی هستند که بطور خفی و یا جلی همراه با همزمانی نفس و یا بدون آن تکرار می‌شود؛ در اینجا مقاطع مختلف کیمیای باطنی («گداختگی‌ها» و «صیقل یافتگیهای» متوالی) به صورت *تصریف* رمز در نفس و مطابق با حقایق گوناگون الهیِ مورد بحث آن، ظاهر می‌گردد.

در هنگام ذکر نامی از نامهای خداوند، سه وجه و جنبهٔ همبستهٔ سلوک (حقیقت آئینی، تقوای اراده و کیمیای سعادت) در یک کنش درونی واحد جمع می‌آیند، تقوا واکنش انسانیِ وجه الهی است که رمز آن اسم اقدس است، در حالیکه کیمیای سعادت در کنش کاملاً ذاتی خود، از قدرت مؤکد آن اسم اقدس منتج می‌شود که باطناً با خدا یکی است.

آئین به آنچه که «طبیعتاً» متافیزیک انسان است، می‌پردازد؛ هدف احسان و تمرکز نیز امحای مسأله خودمحوری است که قلب را از تأمل مستقیم در حقایق الهی باز می‌دارد. از آنجا که تصدیق فردی از آثار اراده و اختیار است، لذا تقوا بر نفس از طریق رسانهٔ تجلیات اختیاری آن، حاکم و مسلط می‌شود. احتمال این قضیه نیز وجود دارد که چرخش مدور اراده به ناگهان حجاب از کانون آگاهی به یکسو نهد، تا آنجا که همراه خود نوعی مسک نفس، ایثار و *توبه* و بینش *عین القلب* بیاورد. در مورد کیمیای سعادت هم باید گفت که ساختار روانشناختی انسان را با کار بر روی مراکز ارگانیکی آگاهی و با پیش کشیدن ابزاری برای پرتوافکنی رحمت که باطناً در رمزهای الهی حضور دارد، تغییر می‌دهد.

در پایان این مقال، گفته شیخ العربی الحسنی الدرقاوی را نقل می‌کنیم که جنبه‌ها و وجوه سلوک را خلاصه کرده است: درک و فهم (اشاره روحانی. *معنیٰ*) بسیار ظریف است؛ این معنیٰ فقط با کمک حس حاصل می‌شود و تنها با *مذاکره و* ذکر و گسستن از عادات طبیعی (چه فعال و چه فطری) تداوم می‌یابد.

فصل پانزدهم

استعدادهای عقلانی

«جایگزینی» متوالی استعدادهای نفس، یکی از جنبه‌های ادغامِ دگرباره نفس در روح است. حالت نفسی که از حیث روحی احیاء می گردد، قبلاً با بلورینه‌ای مقایسه شد که گرچه سفت و سخت است، ولی از نظر شفافیت و قالب خطی خود، مثل نور می‌باشد. استعدادهای گوناگون عقلی همانند تراشه‌ها و وجوه این بلورینه هستند که یکدیگر را با شیوه خاص خود در عقل بی‌نظیر و بی‌غایتی منعکس می‌سازند.

استعدادی که خاص انسان است، فکر می‌باشد. در اینجا ماهیت فکر، نظیر ماهیت انسان، دو وجهی است. فکر با استعداد و قوه ترکیبی خود، موقعیت محوری انسان را در جهان و نیز شباهت مستقیم او را به روح متجلی می‌سازد. امّا از طرف دیگر، ساختار صوری آن فقط نوعی «سبک» وجودی در میان ساختارهای دیگر می‌باشد؛ به دیگر سخن، یکی از حالات ویژه آگاهی است که می توان آنرا «حیوانی» نامید و از راه پیوند مطلوب و یا نامطلوبش با وظیفه و عملکرد ویژه انسان (و از حیث غریزی مافوق طبیعی است) قابل تشخیص از استعدادهای دیگر معرفت که به انواع حیوانی تعلق دارد، نمی‌باشد. در واقع فکر هرگز سهم «طبیعی» کاملی در مفهوم وجودی یک موازنه منفعل در هماهنگی با محیط آسمانی ندارد. تا اندازه‌ای فکر سر از عقل برمی تابد (عقلی که از ساحت دنیوی صعود می کند) و فقط می تواند خصلت ویرانگری مثل ویرانگری نوعی اسید خورنده که وحدت ارگانیکی موجودات و اشیاء را تخریب می کند، داشته باشد.

اگر بخواهیم با چشمپوشی از منابع خاص فکر، خصلت آنرا دریابیم، به دنیای جدید، فقط می‌توانیم از نظرگاه ویژگی تصنعی عاری از زیبائی و تجرید غیر انسانی و ساختار کمّی آن نظر بیاندازیم. انسان، این «متفکر»، یا بایستی تاج الهی طبیعت باشد و یا عکس آن[1]، چون در ذهن از «دانستن» جدا می‌شود و این مسأله در فرآیند استحالهٔ انسان به گسیختگیها و جداشدگیهای دیگری نیز می‌انجامد.

دستاورد دو گانهٔ فکر با اصلی که رمز آن در نظر صوفیان *برزخ* بین دو دریا است، تطبیق می‌کند. برزخ هم یک مانع است و هم نقطه تلاقی بین دو درجه از حقیقت. برزخ در مقام یک عامل بینابین، خط بارقه‌های نوری را که ساطع می‌شود نظیر کار یک عدسی، منعکس می‌سازد. این انعکاس در ساختار فکری به گونه تجرید دیده می‌شود. فکر با عاری سازی خود از وجه و جنبهٔ بلافصل اشیاء در معرض ترکیب قرار می‌گیرد؛ و تا حدود زیادی به کلیت دست می‌یابد و تا اندازهٔ زیادی در یک نقطه، تغییر یافته و متحول می‌شود. از اینرو فکر از ساحت صورت تقلید می‌کند، ساحت صورتی که *تجرید* ذاتی عقل می‌باشد (از اینجا به بعد بطور ناقص عمل می‌کند.)

عقل نظیر اُبژه بلافصل خود، وجود تجربی اشیاء را دارا نیست. امّا ذوات ابدی آنها تا حدودی همراه با «عدم» است چون آنها در ساحت

۱ـ انکسار فکر که ضمناً ذهنی و فعال است در حیوانات، مثل انسان، وجود ندارد، انکساری که بین ذات فکری موجود در قالب انواع و گونه‌ها و ارگانیسم فردی روانی قرار دارد. از اینرو حیوانات در ارتباط با محیط کیهانی، منفعل‌تر از انسان می‌باشند، ضمناً آنها بطور مستقیم ذات فکری خود را بیان می‌کنند. زیبائی یک هنر مقدس ـ هنری که الهام از الهیات می‌گیرد ـ به طبیعت مریم عذرا متانت بخشیده است و حال آنکه دستاوردهای یک تمدن که مشرکانه و عملاً زیبائی‌شناسانه می‌باشد، نظیر دستاوردهای تمدن جدید، همیشه در نقطه مقابل هماهنگی طبیعی قرار داشته است.

حسی تجلّی نمی‌یابند.[۱] در اینجا، این معرفت کاملاً فکری به اتحاد مستقیم آن با اُبژه خود اشاره دارد و در واقع معیار دقیقی است که «بصیرت» فکری را از عملکرد عقلانی ذهن جدا می‌سازد. معهذا این «بصیرت» معرفت حسی را منفک نمی‌کند؛ و تا حدودی هم شامل آنست، چرا که ذات آن می‌باشد، گو اینکه حالت ویژه‌ای از آگاهی احتمالاً یکی را به نفع دیگری مجزا و منفک می‌کند.

در اینجا این نکته می‌بایست روشن شود که اصطلاح *عقل* عملاً به بیش از یک ساحت دست می‌یابد: عقل اصل کلی هوش را مشخص می‌سازد، اصلی که فراتر از شرایط محدود کننده ذهن می‌رود؛ امّا بازتاب مستقیم عقل کل در فکر را نیز می‌توان «عقل» نامید و در این مورد با آنچه که پیشینیان خرد می‌نامیدند، تطبیق می‌کند.

حالت عملکردی ذهن که مکمل خرد است، *خیال* نامیده می‌شود. خیال را در ارتباط با قطب عقلانی ذهن، می‌توان ماده منعطف آن به شمار آورد؛ به همین دلیل از نظر شباهت با *هیولا* (matria prima) همسانی دارد که تداوم منعطف «خواب کیهانی» بدان متکی است و این نیز از حیث ذهنی بر خیال تکیه دارد.

اگر خیال بتواند از طریق پیوند هوش به ساحت صور حسی، علت

۱ـ هنگامیکه بعضی از متفکرین دنیای جدید در عمل علم نوعی از امحای اُبژه معرفت (به طور نسبی و ذهنی) را متوجه شدند و آنرا وجود خالصی به حساب آوردند، آنها صرفاً ویژگی غیر واقعی و ضمناً پوچ فکر را بازفرآوری کردند که از اصول عقلانی به کنار است و با تخلیهٔ خود از هر نوع محتوای کیفی به پایان می‌رسد. «وجود» خام و غیرمتمایزی که این فیلسوفان در مقابل عمل عقلانی ذهن قرار دادند، چیزی نبود جز سایه‌ای که در غیاب شهود و در فکر خاص آنها بازتابید: در واقع نوعی غیر معقولیت خالص و ناب بود. آنچه که در «خود او» واقعی است. ذات است؛ اگر کمال نتواند بطور همزمان به کل جنبه‌های یک اُبژه حسی دست یابد، به این دلیل است که هم ساحت تجلّی و هم معرفت، هر دو نسبی هستند.

یک وهم گردد، از نظر روحانی نیز دارای وجه مثبتی خواهد بود تا آنجا که در قالب رمزها، شهودات و الهامات عقلی را تثبیت خواهد کرد. از آنجا که خیال توان دسترسی به این وظیفه و عملکرد را دارد، لذا بطور کامل توانایی کسب استعداد منعطف آنرا نیز خواهد داشت؛ خلافکاری خیال از توسعهٔ آن حاصل نمی‌شود، بلکه از بردگی به دست شهوت و احساس، ناشی می‌گردد. خیال یکی از مرآت عقل است؛ کمال آن در حاشیه‌ای بودن آن و مهار گسترده آن نهفته است.

برخی از صوفیان صاحب قلم نظیر عبدالکریم جیلی گفته‌اند که قطب تاریک ذهن *وهن* نامیده می‌شود، اصطلاحی که معنی حدس و نیز گمان، اشاره و ظن و نیز وهم ذهنی دارد. وهن خلاف آزادگی فکری ذهن می‌باشد. توان وهمی ذهن را نوعی ورطه وسوسه می‌کند؛ و همیشه بوسیله ممکنِ منفیِ فعالی جذب می‌شود. زمانیکه این قدرت و توان برخیال غالب آید، خیال بزرگترین مانع در مقابل روحانیت می‌گردد. در این زمینه می‌توان به حدیث نبوی اشاره کرد که «بدترین چیزی که نفس شما به شما می‌نمایاند، سوءظن است.»

یاد و خاطره نیز دو وجهی است؛ به گونهٔ قوه حفظ تأثیرات، مثبت و «زمینی» است و در این ارتباط *حفظ* نامیده می‌شود؛ و تا آنجا که با عمل ذکر در ارتباط است، مستقیماً با عقل پیوند دارد، چرا که این عمل بطور تلویحی به حضور بی‌زمان ذوات اشاره دارد، گو اینکه یک چنین هیأتی در ذهن ندارند. تلخیص دوباره ادراکات در ذکر می‌تواند ناکافی باشد و به یک معنی باید هم اینطور باشد، چون ذهن در معرض سایدگی زمانی قرار دارد، امّا اگر ذکر بطور تلویحی کافی باشد، حالت وهم کامل را پیدا می‌کند ـ چیزیکه وجود خارجی ندارد. اگر ذکر بتواند گذشته را به حال

بکشاند به این دلیل است که حال در واقع حاوی کل گسترهٔ زمان است؛ تمام «حال و هوای» وجودی شامل «بی حال و هوائی» لحظهٔ حال است. این همان چیزی است که ذکر روحانی متحقق می‌سازد: ذکر به جای اینکه «بطور افقی» به گذشته بر گردد، «بطور عمودی» به ذواتی می‌پردازد که گذشته و آینده را تنظیم می‌کند.

روح، هم معرفت و هم وجود می‌باشد. این دو وجه در انسان به نحوی به گونه خرد و قلب قطب‌بندی می‌شود. قلب نشانگر آن چیزی است که ما در سایه ابدیت داریم، در حالیکه خرد نشانگر آن چیزی می‌باشد که ما «فکر می‌کنیم.» قلب از یک زاویه، بازنمای حضور دو وجه روح نیز هست، چون هر دو اندام *کشف* و نیز نقطهٔ *وجد* و*جودند*. طبق یک حدیث قدسی، خدا از زبان پیامبر فرمود که: «آسمانها و زمین مرا در بر نمی‌گیرند، امّا قلب بندگان مومنم مملو از من است.» صمیمی‌ترین کانون قلب، سرّ نامیده می‌شود. و سرّ نقطه غیر قابل درکی است که مخلوقات در آن با خالق خود دیدار می‌کنند. معمولاً حقیقت روحانی قلب را حجاب خود محوری از آگاهی فرو پوشانده است؛ این مسأله قلب را شبیه کانون اطمینان آن می‌کند که بر طبق گرایشهای وجود ویژه، ذهن و یا احساس خواهد بود.

قلب برای سایر قوا و استعدادها، مثال خورشید است به سیارگان: سیارگان نور و تکان خود را از خورشید می‌گیرند. این قیاس را (که از حیث تئوری خورشید محوری بسیار روشن است و نه از نظر زمین محوری پیشینیان که خورشید را در وسط آسمان بین شش سیاره قرار می‌دادند.)[۱] عبدالکریم جیلی در کتاب *انسان کامل* خود تشریح کرده است. بر طبق این نظم رمزی،

۱ـ مراجعه کنید به کتاب نگارنده با عنوان *clef spirituelle de l'Astrologie musulmane* بر طبق تعالیم ابن‌عربی، پاریس ۱۹۵۰ م. (چاپ Les Editions Traditionnelles).

زحل که دورترین سیارات است و با چشم غیر مسلح دیده نمی‌شود، با *عقل* انطباق دارد. عقل تا آنجا که آسمان زحل حاوی همه آسمانهای سیارات دیگر باشد، تمام اشیاء را در برمی گیرد؛ از اینها گذشته، سردی «مطلق» و خصلت «زحلی» عقل در تضاد با ماهیت خورشیدی و محوری قلب می‌باشد که عقل را در وجه «کامل» و «وجودی» خود نشان می‌دهد. عطارد نماد فکر، زهره نماد *خیال*، مریخ نماد قوه وهم، مشتری نماد همّت و ماه نماد روح می‌باشد. کسی که معرفت کمی از این «وجوه» تنجیمی را داشته باشد، می‌تواند به راحتی از این اطلاعات، در تقارنهای مفید و مضر قوای مختلفهٔ عرضه شده بوسیله این سیارگان را برداشت و فهم کند.

قلب از دیدگاه دیگر قابل مقایسه با ماه می‌باشد که نور شمس الهی را منعکس می‌سازد. در این مورد ادوار مختلف ماه با حالات گوناگون گیرندگی قلب مطابقت دارد و یا اینکه شبیه تجلیات مختلف وجود می‌باشد.[1]

همت اشاره بر نیروی تصمیم دارد، اشتیاق به اوج از خویشتن و یا الهام روحانی. از اینرو از کیفیتهای ارادی است نه از قوای عقلانی؛ با وجود این بایستی اشاره کرد که اراده روحانی از طریق مشارکت، حالت عقلانی پیدا می کند. این مسأله از منظر تحقق روحانی اهمیت زیادی دارد و یکی از قوای شریفهٔ انسانی است. انسان در واقع زمانی انسان واقعی است که دارای اراده آزاد باشد. و رمز آن گرایش فراروندگی او و حالت قائمه‌اش است که او را از سایر حیوانات مجزا می کند. همت همچنین ایمانی است که فراتر از قله کوهها می‌رود.

روح زنده از راه قیاس با روح فرارونده، روح نامیده می‌شود و آن چیزی است که در نزد هندوان به پرانه(Prana) و در نزد کیمیاگران به

۱ـ نگاه کنید به بررسی و مطالعه علم نجوم از دیدگاه ابن‌عربی که در یادداشت قبلی ذکر شد.

اسپریتوس (Spiritus) معروف است: روح، الگوی ظریفی است که در حد فاصل نفس نامیرا و جسم قرار دارد. کانون روح را به خصوصیات یک دایره تشبیه کرده‌اند. این روح زنده بطور نسبی غیر متمایز است؛ روح نه تنها حاوی یک جسم محدود در فضا، بلکه دارای قوای حسی همراه با قلمروهای تجربی‌شان نیز هست. یک انسان معمولی شناختی از آن ندارد، ولی این روح در بعضی از حالات تحقق، وسیله‌ای برای پریشانی نور روحانی می‌شود که حتی پرتو خارجی و ظاهری دارد.

قوای حسی می‌توانند همدیگر را حمایت کنند چون روح و مرآت بازتابی از نور آن هستند. از اینها گذشته هر قوه حسی - چه سامعه و باصره و چه چشائی و بویائی و لامسه - نشانگر یک ذات واحد است که آنرا از نظر کیفی از سایر قوا جدا می‌سازد و این ذات، عین خود را در وجود دارد. از آنجا که انسان روحانی در ارتباط با یکی از این اعیان، وجود را در خود متحقق می‌سازد، لذا قوه مربوطه، بیان مستقیم عقل کل می‌شود تا آنجا که او ذوات ابدی اشیاء را یا «می‌شنود» یا «می‌بیند» و یا «می‌چشد»[1] به عبارت دیگر، کشف و شهود، خود را در یکی از موارد به گونه «شنیدن» (*سماع*)، «دیدن» (*رؤیت*)، و یا «چشائی» (*ذوق*)، می‌نمایاند که از نظر ماهوی فکری می‌باشد.

در بالا گفته شد که دو وجه روح یعنی از حیث هستی شناختی و فکری به ترتیب در قلب و خرد منعکس می‌شوند. در سطح بسیار ظاهری خود، جنبه وجودی روح در زبان باز می‌تابد که مکمل خرد است؛ در واقع روح کلیه در عین حال *عقل* و *کلمه* نیز هست که «بیان» مستقیم وجود است. هر دوی این جنبه‌ها در کلمهٔ یونانی *Logos* دیده می‌شود که معنی «اصل»،

۱ـ و نیز نگاه کنید به: *De L'Homme Universel* که نگارنده در آن قطعاتی از *انسان کامل* عبدالکریم جیلی را به زبان فرانسه ترجمه کرده است (دِرَن، پاریس، ۱۹۵۳ م.)

«دیده» و «بیان» دارد؛ از اینجاست که انسان «زندهٔ متفکر» و یا «حیوان ناطق» نامیده شده است.

بایستی اشاره کرد که ایده و عقیده ابتدائاً متکی بر کلمه است و کلمه نیز بازتاب عقلانی حقیقت می‌باشد، امّا ایده و عقیده در انسان بر نطق و کلمه سبق دارد. در آداب ذکر، رابطه اولیه از نظر رمزی باردیگر برقرار می‌شود، چون نطق وحیانی (قواعد مقدس و یا نام الهی) تداوم هستی شناختی روح را تأیید می‌کند و حال آنکه فکر (که اصولاً عملی است) با قرار گرفتن در پایگاه آگاهی فردی از منبع متعال خود جدا می‌شود. بدین ترتیب قوه ناطقه که قوه حرکت است وسیله‌ای برای معرفت وجود می‌گردد.

فصل شانزدهم

آداب و مناسک

آداب و مناسک کنش صورتی است که منتج از یک وحی الهی است. از اینرو احیاء و زنده نگهداشتن آداب در حد خود حالتی از وحی است و وحی نیز در جنبه‌های مختلف آداب یعنی جنبه عقلانی و هستی شناختی حضور دارد. انجام آداب نه تنها رمزی را ارائه می‌دهد، بلکه در نوعی از حالت وجود نیز (حتی فقط از روی تقوا) مشارکت می‌کند، حالتی که دارای بُعد و گسترهٔ مافوق انسانی و جهانی است. معنی و مفهوم آداب با ذات هستی شناختی صورت آن مقارنت دارد.

در نظر دانشمندان جهان امروز و نیز دیدگاههای آنان، آداب معمولاً چیزی فراتر از کمک به پیشبرد یک نگرهٔ اخلاقی نیست؛ در نظر آنها فقط از این نگره، نه چیز دیگر، است که آداب فایده و ثمرهٔ خود را حاصل می‌کنند (در واقع این افراد، هیچ نوع فایده و ثمری به آداب قائل نیستند). آنچه که آنها نمی‌توانند ببینند ماهیت ضمنیِ کلیِ صورت کیفی آداب است. البته آداب در صورتی مفید خواهد بود که با نیتی برخاسته از مفهوم و معنی آن انجام گیرد، چون طبق فرمودهٔ پیامبر «الاعمال بالنیات»، گو اینکه این مسأله به صراحت حاکی از آن نیست که نیّت از صورت عمل مجزا و مستقل است.[1] دلیل آنهم دقیقاً اینست که نگرهٔ باطنی با کیفیت صوری و ظاهری آداب تنیده می‌شود (کیفیتی که حقیقت هستی شناختی و عقلانی را متجلی می‌سازد) و عمل فراتر

۱ـ آداب تمرکز یک استثناء است چون تأثیر آنها کاملاً عینی است. کافی است که یک نفر لیاقت و شایستگی انجام آنرا داشته باشد و قواعد مقرره و ضروری آن را بداند.

از قلمرو نفس فردی می‌رود.

جوهر و لُبّ آداب اسلامی که آنرا می‌توان عنصر «شعائر دینی» شان نامید، کلمة اللّه است که در نزد مسلمین به گونه ابزاری بکار گرفته می‌شود. این کلمة اللّه حاوی قرآن نیز هست و خود تلاوت آیات قرآنی جزو آداب مسلمانی بشمار می‌رود. این تلاوت در بعضی موارد روی آیه واحدی متمرکز می‌شود و بارها با نیت تحقق حقیقت عمیق آن و رحمت ویژه‌اش تکرار می‌گردد. این عمل در اسلام بسیار معمول است چون قسمت اعظم قرآن مختصر و مؤجز و همراه با طنین موزون است که حال و هوای مناجات و افسون کننده‌ای به خود می‌گیرد. اعمال و ردگونهٔ ظاهری می‌تواند از اهمیت درجه دومی برخوردار باشد؛ آنها بطور منظم از ذکر جلی استفاده نمی‌کنند ولی برای آن نیز شیوه خاصی را ابداع کرده‌اند.

تکرار مکرر همه ادعیه را، چه بطور جلی و چه به صورت خفی، عموماً ذکر می‌نامند. چنانکه قبلاً هم اشاره شد، این اصطلاح معنی «اظهار»، «یادآوری»، «دعا» و «خاطره» نیز دارد. تصوف از دعا و توسل بهره می‌گیرد که ذکر در مفهوم دقیق و ظریف آن، وسیله محوری این مشرب می‌باشد. در این مفهوم بیشتر با سنن چرخه موجود انسانیت همخوانی دارد.[۱] برای درک دورنمای این شیوه، بایستی یادآوری کرد که طبق بیان وحیانی، جهان بوسیله کلمة اللّه (*امر، کلمه*) خلق شد و این مسأله حاکی از قیاس و شباهت واقعی بین روح و کلمه می‌باشد. ویژگی هستی شناختی کنش آدابی در توسل و دعا بطور

۱ـ این چرخه تقریباً با آن چیزی که دوره «تاریخی» نامیده می‌شود، شروع می‌گردد. گفتنی است که بین ذکر اسلامی و *جاپا*ـ*یوگای* هندی و روشهای افسونگری فرقه اهل سکوت مسیحی و بعضی از مکاتب بودیسم شباهتهایی وجود دارد. معهذا نسبت دادن منشاء غیر اسلامی به ذکر اشتباه خواهد بود، چون اولاً این فرضیه از بیخ و بن غیر ضروری است و ثانیاً حقایق روحانی بنیادی نمی‌توانند در کانون تمدنهای سنتی متجلی شوند.

مستقیم ابراز می شود: در اینجا ابراز نام خدا شبیه «ابراز» ازلی و بی حد و مرز وجود است و رمز یک حالت و یا معرفت غیر متعارف برتر از «علم» عقلی می باشد.

اسماء الهی که توسط خود خدا الهام و وحی شده، نشان از حضور حضرت باری دارد که به قدری عامل می‌شود که اسماء، ذهن ذاکر را کلاً فرو می‌پوشاند. انسان مستقیماً نمی‌تواند در نامتناهی متمرکز شود، امّا با تمرکز بر نماد نامتناهی، خود نامتناهی را فرو می گیرد. هنگامیکه ذهن فردی با اسماء الهی در نقطه‌ای که تصویر ذهنی جذب صورت اسماء می‌شود متمرکز می گردد، ذات اسماء بطور همزمان متجلی می‌شود، چون صورت مقدس در ورای خود به چیزی نمی‌رسد؛ رابطه آن نیز رابطه فعال و مثبت نیست مگر با ذات خودش؛ و بالاخره غایتها و مرزهای آن در ذات مستحیل می‌شود. از اینرو وصل با اسماء الهی، وصل با خود خدا را در پی دارد.

مفهوم «وردی» که در کلمه ذکر ارائه می‌شود، بطور غیر مستقیم حالت معمولی *غفلت* انسان را نشان می‌دهد. انسان حالت ماقبل ناسوتی خود را در مقابل خدا فراموش می کند و این فراموشی بنیادی، اثرش را به سایر صورتهای فراموشی و ناخودآگاهی می کشاند. طبق حدیثی از پیامبر، «این دنیا و هر آنچه در اوست، پست و بیمقدار است ولی با ذکر اللّه می‌توان از آن رست.» قرآن می‌فرماید: «اُتلُ ما اوحی الیک من الکتاب و اَقِم الصلوة اِنَّ الصلوة تنهیٰ عن الفحشاء و المنکر و لذکر اللّه اکبر و اللّه یَعلَمُ ما تصنعون» (سوره ۲۹، آیه ۴۵). طبق بعضی از این مفاهیم، ذکر و یا یادآوری خداوند لُبّ و مغز نماز محسوب می‌شود؛ و طبق مفاهیم دیگر، ذکر نشانگر عالیترین وردی است که قابل مقایسه با نماز می‌باشد.

مبانی مکتوب ذکر اسماء اللّه در آیات زیر قرآن دیده می‌شود: «فاذکرونی اذکرکم...» (سوره ۲، آیه ۱۵۲). «اُدعوا ربّکُم و خُفیةً انّه لا

یحُجّبُ المعتدین» و «لا تفسدوا فی الارض بعد اصلاحِها و ادعُوهُ خُوفاً و طَمَعاً اِنَ رحمت اللّه قریبٌ من المحسنین.» (سوره ۷، آیات ۵۵ و ۵۶). در این آیات واژه‌های *تضرع*، *خُفیه*، *خَوف* و *طمع* با اهمیت فنی بسیار بالائی بکار رفته است. «و لِلّهِ اسماءُ الحُسنیٰ فادعوهُ بَها». «یا اَیهُا الذین امنوُا اذا لقُیتم فَئِةً فاثبتوا و اذکروا اللّه کثیراً لعلکّم تفلُحون» (سوره ۸، آیه ۴۵). مفهوم نهانی و باطنی این «آیات» *نفس اماره* و همراه آن جابجایی مفهوم لفظی آن صورت می‌پذیرد و با *جهاد اصغر* در ساحت *جهاد اکبر* سروکار پیدا می کند. «الذین امَنوُا و تَطمئِنُ قلوبُهُم بذکر اللّه الا بذکر اللّه تَطمئِنُ القلوب» (سوره ۸، آیه ۲۸).

در اینجا به حالت نفس مشرکان اشاره می کند و آنرا با پراکندگی و تعدد آنها که آشفتگی و پریشانی خاطر آنها را باعث شده، مقایسه می‌نماید، این پراکندگی آنها در واقع نهایت پادپای وحدت الهی است- «قل ادعو اللّه (*اللّه* ترکیب و فشرده کل اسماء اللّه است که در مقایسه با تمایز آنها بسیار متعال نیز می‌باشد.) اَوادعوُا الرحمن ایاماً تَدعوُا فَلَهُ الاسماءُ الحُسنیٰ» (سوره ۱۷، آیه ۱۱۰)- «لقد کان لکم فی رسول اللّه اُسوةٌ حَسنة لمن کان یرجوا اللّه و الیوم الاخرو ذکَر اللّه کثیراً.» (سوره ۳۳، آیه ۲۱)؛ «یا ایها الذین امنوا ذکروا اللّه ذکراً کثیراً» (سوره ۳۳، آیه ۴۱)؛- «فادعوا اللّه مخلصین له الدین...» (سوره ۴۰، آیه ۱۴)- «قال ربکّم ادعونی استجب لکم ...» (سوره ۴۰، آیه ۶۰).- «اَلَم یان للذین امنوا اَن تخشع قلوبهم لذکر اللّه...» (سوره ۵۷، آیه ۱۶). - «قد افلح من تَزَکیٰ، و ذکر اسم رَبِهِ فَصَلّیٰ» (سوره ۸۸، آیات ۱۴ و ۱۵).

به این آیات قرآنی بایستی بعضی از فرمایشات پیامبر را نیز افزود: «با ذکر نام تو می‌میرم و زنده می‌شوم.» در اینجا رابطهٔ بین اسم، مرگ و زندگی حاوی مهمترین مفهوم محرمیّت است ــ «در اینجا مفهوم صیقل دادن هر چیزی از زنگار می‌باشد؛ چه چیز؟ صیقل قلب با ذکر اللّه و جز ذکر اللّه چیز

دیگری خشم خدا را از سر انسان رد نمی کند.[۱] صحابه گفتند: «حتی جهاد علیه کفار نیز؟ رسول خدا پاسخ دادند: نه، نه حتی اگر تا شکستن شمشیر هایتان جهاد کنید.» ـ هنگامیکه انسانها دوشادوش هم به ذکر الله مشغولند، فرشتگان آنها را در حصار خود می گیرند، رحمت خدا بر آنها نازل می گردد و سکینه و اطمینان بر قلبهایشان فرود می آید و خداوند بوسیله ملائکه از آنها یاد می کند.» ـ پیامبر فرمود: *مضرودن* اول از همه خواهند بود. سؤال شد: *مضردون* کیانند؟ جواب داد: آنهائیکه بیشتر از همه به ذکر اللهٔ مشغولند.» ـ «یک نفر عرب بدوی پیش پیامبر آمد و پرسید: بهترین انسانها کیانند؟ پیامبر جواب دادند: خوشا به حال آن انسانهایی که عمر طولانی دارند و کردار نیک. عرب بدوی پرسید: یا رسول الله، بهترین آنها کیست و بهترین کردار کدام است؟ جواب دادند: بهترین کردار اینست: به دنیا نپردازی و زمانیکه زبانت به ذکر الله مشغول است از دنیا بروی.[۲]» ـ «شخصی از پیامبر سؤال کرد: یا رسول الله، قوانین اسلام زیاد است. چیزی به من بگو که بتوانم با آن پاداش دریافت کنم. پیامبر فرمود: مگذار زبانت از ذکر الله باز ماند.»

***

سادگی صورت ذکر و قدرت اتصاف آن به همه آن اعمال زندگی که

۱ـ طبق تعالیم *ویشنو ـ دهارما*، *اوترا*، «آب آتش را از بین می برد و بر آمدن آفتاب، سایه ها را؛ در سنّ کالی تکرار نام *هاری* (ویشنو) همه اشتباهات را بر طرف می کند. نام هاری، بله نام، نام هاری: زندگی من است؛ چیزی دیگری وجود ندارد. نه. مطمئناً روش دیگری وجود ندارد». در *مانو* در *هرمه شاستره* آمده: «تردیدی نیست که برهمن جز با *جاپا* (ذکر) موفق نخواهد شد. چه او آداب دیگری بجای آورد و چه بجای نیاورد، بهر حال برهمن کاملی خواهد بود.» همچنین در تعالیم *مهابهاراته* آمده است که: «در میان همه وظایف (دهرمه) *جاپا* (ذکر) برای من والاترین وظایف است و من در میان همه فداکاریها، فدائی *جاپا* خواهم شد.»

۲ـ کبیر می گوید: همانطوری که، ماهی از آب و فقیر از نقره جان می گیرند و مادر فرزندش را دوست دارد؛ بهاگت نیز به اسم عشق می ورزد. چشمانم به راحت سفید شد و قلبم از ذکر بی وقفهٔ نامت کورک بست.

ماهیت مستقیم و اساسی آنها پیوستگی نزدیکی با وجه «وجودی» آداب دارد، بطور غیرمستقیم بیانگر ویژگی کلی و جهانی ذکر هستند. از اینرو ذکر تأثیر خود را بر تنفس اعمال می کند، تنفسی که دم و بازدم آن نه فقط تجلی زندگی، بلکه از نظر رمزی، نشانگر کل وجود نیز هست.

چون آهنگ موجود در آیات مقدس، خود را بر حرکت تنفس تحمیل می کند، پس آهنگ و ریتم تنفس نیز در جای خود بر کل حرکات بدن تحمیل می شود. در اینجا اصل رقص مقدسی نهفته که در مجامع تصوف اجرا می شود.[1] این عمل بسیار قابل اعتنا است، چون در دین اسلام رقص و موسیقی جائی ندارد، چرا که یکی شدن با حقیقت روحانی و یا الهی از طریق رسانه نوعی ریتم و آهنگ آسمانی، در دورنمای مذهبی که تمایز دقیق و خاص بین خالق و مخلوق را حفظ کند، وجود ندارد. از اینها گذشته برای امحای رقص از عبادت دلایل عملی نیز وجود دارد، چون رقص مذهبی، روان را پریش و منحرف می سازد. با وجود این، رقص نوعی پشتیبانی روحی بسیار مستقیم و ازلی را ارائه می دهد، از اینرو به صورت منظم و غیرمنظم در عرفان ادیان توحیدی بکار می رود.[2]

۱ـ حدیثی می گوید: «کسی که از یادآوری دوست به خود نلرزد، دوست نیست.» این حدیث یکی از مبانی الفبای رقص دراویش می باشد.

۲ـ مزموری در انجیل می گوید: «بگذار آنها با رقص خود، نامش را ستایش کنند؛ بگذار با دایره زنگی و هارپ به ستایش او برخیزند.» رقص مقدس در عرفان یهودیت نیز وجود دارد و الگوی خود را از رقص داود در مقابل تابوت عهد اقتباس کرد. انجیل مشکوک طفولیت از کودکی مریم عذرا صحبت می کند که بر روی پلکان مذبح رقصیده است؛ بعضی از آداب عامیانه این نتیجه گیری را پیش می آورد که این الگوها در قرون وسطی مسیحی مورد تقلید قرار گرفته است. سن ترزا از اهالی آویلا همراه با راهبه هایش با ساز تنبور رقصیدند. ما آنداناموئی می گوید: «در خلال *سامکیرتانا* (کنسرت روحانی که معادل هندی *سماع* اسلامی و یا معادل *حضرت* و *عمارت* است) نباید توجه به رقص و یا موسیقی معطوف شود، بلکه باید بیشتر در نام او متمرکز شد... هنگامیکه نام خدا را بر زبان جاری می کنی، روح تو *سامکیرتانا* را می فهمد و موسیقی آن چنان بر تو مسلط می شود که در اشیاء الهی متأمل می شوی. پس از آن *بوجاس* را به جای می آوری و نیایش تو در *سامکیرتاناها* مشارکت می کند.»

شاید بی‌ارتباط نباشد که نخستین صوفیان ذکر سماع خود را از رقص جنگجویان عرب گرفته‌اند. بعدها طرق صوفیگری شرقی نظیر نقشبندیها، بعضی از فنون *هاتایوگا* رااقتباس کرده‌وبدین ترتیب شکل رقص خود را تغییر داده‌اند. جلال‌الدین رومی که طریقت مولویه را پی نهاد، الهام ذکر دسته جمعی طریقت خویش رااز رقصهای عامیانه و موسیقی آسیای صغیر گرفت.[۱] اگر در اینجا صحبت از رقص و موسیقی صوفیانه می‌رانیم به‌این دلیل است که اینها معروفترین تجلیات شناخته‌شده تصوف هستند: معهذا رقص و موسیقی به‌جمع تعلق دارد و لذا جنبه حاشیه‌ای و جنبی تصوف است و برخی از شیوخ هم در مقابل کاربرد همگانی آن عکس‌العمل نشان داده‌اند. بهرحال اعمال رقص و موسیقی هرگز بر عمل ذکر در خلوت حاکم و مسلط نشد.

اصولاً ذکر در *خلوت* ترجیح داده می‌شد ولی همین ذکر هم باانواع فعالیتهای ظاهری تلفیق یافته‌بود. ذکر در خلوت مستلزم اذن شیخ بود. درویش بدون این اذن بهرهٔ روحانی که از *سلسله* مایه می‌گرفت، نمی‌گرفت و به‌علاوه این خطر وجود داشت که‌ذکر فردی او در تضاد نامطلوبی با ویژگی اساساً غیرفردی رمز قرار گیرد و از این مسأله عکس‌العملهای روانی حساب‌نشده‌ای برخیزد.[۲]

۱ــ به‌دلیل اینکه یک عقیده آئینی و تاحدودی زیبائی یک صورت، یک ذات عقلانی را بروز می‌داد، لذا احساس زیبائی شناختی می‌توانست پشتیبانی برای کشف و شهود باشد. امّا توان ویژه‌وسایلی چون موسیقی در این واقعیت نهفته که قبل از همه احساس را مورد خطاب قرار می‌دهد و آنرا تصفیه کرده و بدان تعالی می‌بخشد. هماهنگی کامل هوش فعال (خرد) و هوش منفعل (احساس و حسپذیری) نماد حال روحانی می‌باشد.

۲ـ غزالی می‌گوید: «وقتی که انسان بذکر آشنامی شود، باطناً خود رااز همه چیز جدامی کند و خود را و هرچه راکه هست، جز حق تعالی، فراموش می‌کند. وچون خودی خود را فراموش کرد، وی نیز در حق خود نیست گشت و با وی هیچ چیز نماند جز حق تعالی... و گوید همه او ست و جز وی خود نیست و بدین جایگاه جدایی از میان وی و حق برخیزد و یگانگی حاصل آید.» غزالی در قطعه‌ای دیگر می‌گوید: «اگر کسی به درجه فنا و نیستی نرسد و این احوال و مکاشفات دیر پیدا نیاید، لیکن ذکر بروی غالب و مستولی گردد. این نیز کیمیای سعادت باشد. که چون ذکر غالب شد، آتش محبت مستولی شد تا چنان شود که حق تعالی رااز همه دنیا و آنچه در وی است دوستتر دارد.»

(*احیاء علوم‌الدین*). درجات ذکر مختلف است و نظیر ممکنات روحانی است. در اینجا بار دیگر بر خطرات سرسپردگی به‌اعمالی خارج از چارچوب سنتی و شرایط صوری آنهااشاره و تأکید می‌کنیم.

فصل هفدهم
تفکّر

تفکر از مکمل های ضروری آداب است، چون ارزشمندی ابتکار عمل آزاد فکری را بالا می برد. با وجود این، محدودیتهای آن، ناشی از محدودیتها ی خود ذهن است؛ بدون عنصر هستی شناختی آداب نمی توان از *فرق* شعور و آگاهی فردی به جمع شعور و آگاهی آنسوی صورت گذر کرد. تفکر در اسلام مبتنی بر آیاتی از قرآن است که به «صاحبان علم و درک» توصیه می کند که راجع به «نشانه‌های» طبیعت تفکر و تأمل کنند؛ و نیز مبتنی بر دو حدیث از پیامبر اسلام است؛ «یک لحظه تفکر بهتر از کردارهای نیک دو موجود شریف (انس و جن) می باشد.» و «درباره ذات الهی تفکر نکنید، بلکه در خصوص صفات و رحمت او به تفکر بپردازید.»

معمولاً تفکر با یک حرکت گردشی صورت می گیرد. تفکر از یک عقیده اساسی شروع می‌شود و دقایق متمایز خود را توسعه می‌دهد تا در پایان آنها را در حقیقت نخستین ادغام سازد و لذا مستلزم هوش و فراستی است که حقیقت غنی وبلافصلی در آن منعکس شده است. اینکار برخلاف پژوهش فلسفی است، چون پژوهش فلسفی حقیقت را به گونه چیزی که قبلاً به صورت اساسی در ذهن پژوهشگر وجود نداشته، بررسی می کند. حرکت واقعی فکر، یک حرکت چرخه‌ای است که بوسیله تفکر پیگیری می‌شود و همه فلسفه‌هایی که این مسأله را در نظر نمی گیرند، اصولاً در سبک و سیاق آن دچار اشتباه می‌شوند. حقیقتی که فلسفه ظاهراً به زور استدلالات بدان دست می یابد، قبلاً در نقطهٔ عطف آن بطور تلویحی وجود دارد. در غیر این صورت

فیلسوف پس از یک تفکر سردر گم طولانی، فقط باز تابهای ذهنی بعضی از بُتهای کهن را که زائیده هوس و یا مشغله ذهنی فردی و یا جمعی بوده، «بار دیگر کشف می‌نماید.»

فکر فردگرا معمولاً دارای یک نقطه کور است چون از ذات عقلانی خود آگاهی ندارد. در مورد تفکر، گرچه از دستیابی مستقیم به ذات ناکام می‌ماند، ولی دست کم آنرا فرض می کند. تفکر یک «غفلت خردمندانه» است و حال آنکه استدلال فلسفی که از فردگرایی ذهنی برمی‌خیزد، نوعی «غفلت عالمانه» می‌باشد.

هنگامیکه فلسفه، طبیعت معرفت را مورد مداقه قرار می‌دهد به ناگزیر با نوعی برهان ذوالحدین همراه است. هنگامیکه فلسفه، اُبژه و موضوع را از قلمرو ذهنی جدا می‌سازد و بدان یک حقیقت کاملاً نسبی را به مفهوم «ذهنیت» فردی نسبت می‌دهد، فراموش می کند که سنجش‌های خاص آن بر پایه حقیقت سوژه و قدرت تصدیق حقیقت آن می‌باشد؛ از طرف دیگر، زمانیکه اعلام می کند که تمام ادراکات و یا اندیشه‌ها صرفاً «ذهنی» هستند و لذا نسبی و نامطمئن می‌باشند، فراموش می کند که با این تصدیق، در واقع ادعا را بر پایه عینیت قرار داده است. در این میان برای فکر راهی جز برهان ذوالحدین باقی نمی‌ماند. ذهن که فقط ذره‌ای از عالم است و تنها یکی از الگوهای وجود بشمار می‌آید، نه می‌تواند حاوی عالم باشد و نه می‌تواند موقعیت خود را در ارتباط با کل مشخص سازد. اگر با همهٔ این مسائل، ذهن در صدد دستیابی به این وظیفه و کردوکار برآید، به این دلیل است که در آن جرقه‌ای از عقل وجود دارد و عقل در واقع شامل همه چیز و نافذ در همه آنها است.

دومین حدیثی که در بالا راجع به تفکر ذکر شد، مبتنی براینست که ذات هرگز نمی‌تواند اُبژه و موضوع فکر قرار گیرد، چون فکر ماهیتاً متمایز

است، در حالیکه ذات، یکتا می باشد. از طرف دیگر، تفکر با یک سیاق خاص، صفات الهی را تصور می کند. ولی مستقیماً نمی تواند «طعم آن صفات را بچشد». - چون این چیزی است که به قلمرو و حوزه کشف و شهود کامل تعلق دارد.

قلمرو واقعی تفکر تمیز واقعی از غیر واقعی است و اُبژه عمدهٔ این تمیز «من و انانیت» است. تمیز متفکرانه مستقیماً به ریشه و منشأ تفرد ذهنی دست نمی یابد، بلکه به جنبه های ظاهری آن چنگ می زند که تعدادی از عناصر نامتناسب را بین یک تصدیق شبه مطلق (موجود در من) و ویژگی گذرا و ناپیوسته طبیعت فردی انسان ارائه می دهد. بایستی دریافت که این طبیعت فردی موجد و هم خود محور نیست؛ حجابی که اجباراً پاره می شود فقط حجاب انتساب یک ویژگی آزاد و «اولیٰ» به این طبیعت فردی است که صرفاً به ذات تعلق دارد.[1]

۱- واقعیت اینست که یک نفر دانشمند واقعی و کامل که از طبیعت فردی خویش آگاه است هرگز اعلام نمی کند که گول آنرا خورده است و لذا جلو آن را در فراروی از وهم نمی گیرد.

فصل هیجدهم

تأمّل از دیدگاه ابن عربی

از دیدگاه ابن عربی، *حال* تنویر ناگهانی قلب است که با عمل متقابل *تجلی الهی*[1] و *استعداد* قلب حاصل می‌شود. طبق دیدگاه مربوطه، یکی از این دو قطب به گونه عامل معیّن و دیگر به صورت متعیّن ظاهر می‌شود.

در مواجهه با الوهیت، حقیقتِ بی‌صورت و حاضر مطلق که هیچ صفتی را یارای تعریف و تحدید آن نیست، ویژگی خاص یک حال روحانی می‌شود که فقط انتساب به استعداد قلب دارد یعنی به گیرندگی اساسی و ذاتی نفس؛ جنید در یکی از حکم‌های خود اظهار می‌کند: «رنگ آب همان رنگ ظرف آنست.»

از سوی دیگر، استعداد قلب، فقط نوعی توانش کامل است. این استعداد در خارج از تجلی الهی شناخته نیست چون توانش و استعداد می‌تواند تنها کشف شود و محتوای آن متحقق گردد. در اینجا تجلی است که استعداد قلب را متحقق می‌سازد؛ تجلی است که به حال روحانی، کیفیت و صفت قابل فهم آنرا عرضه می‌کند. ابن عربی از آن به «خود دیدن» تعبیر می‌کند چون بلافاصله خود را تثبیت و تأیید می‌کند و در حال روحانی نیز به گونه «وجه» و یا «اسم» الهی حالت انفعالی دارد، در حالیکه استعداد ـ طبق تعبیر ابن عربی در *فصوص الحکم* (فص شیثی) ـ به صورت «یک چیز به غایت پنهان باقی می‌ماند.»

۱ـ قبلاً اشاره شد که *تجلی* معنی «پرتو افکنی»، «وحی»، و نیز «پرده افکنی» می‌دهد. برای درک رابطه بین عقاید «پرده‌افکنی» و «پرتوافکنی» بایستی تصویر آفتاب را در ذهنمان مجسم کنیم که چگونه از پس ابرها اشعهٔ نورانی خود را می‌پراکند. یک چنین تصویری در آیه‌ای از آیات قرآنی نیز دیده می‌شود: «وَ اللیّلِ اذا یَغشیٰ و النّهار اذا تجلّیٰ» (سورة اللیّل، آیات ۱ و ۲).

بنابراین بر طبق جنبهٔ اخیر، چیزی در گیرندگی قلب وجود ندارد که نتواند به تجلی و یا وحی الهی پاسخ دهد، وحی‌ای که بسان بارقه‌های نوری بی‌وقفه در قلب می‌تابد. این بارقه بر طبق «وجوه» مختلف و یا «اسماء» الهی فرق می‌کند و جریان آن نیز هرگز در تجلی الهی که اساساً محو ناشدنی است و در انعطاف ازلی قلب مستهلک و محو نمی‌شود.

خود ابن عربی موضع خود را در یک و یا چند تا از این نظرگاهها ابراز داشته است. او از یک طرف «محتوای» تنویر را تصدیق می‌کند که غیر قابل دستیابی است و فقط «صورت» گیرای قلب است («صورتی» که از همان آغاز از استعداد اساسی وجود بیرون می‌خزد) که صفت و «صبغه» خود را از تجلی جدا می‌کند. از سوی دیگر، او می‌گوید «صورتی» که قلب در تأمل راجع به خدا پیدا می‌کند کاملاً با حالات تجلی ادغام می‌شود. آنچه که مجلیٰ می‌تواند بر تجلی الهی تحمیل کند، در واقع نوعی غایت و محدودیت است و این غایت صفری است که قابل مقایسه با محتوای کیفی آن می‌باشد. و تجلی له به یک معنی چیزی جز صفت و حقیقت الهی نیست که حاوی ذات واحد و لامتناهی است.

این دو دیدگاه ظاهراً با یکدیگر متناقض هستند، چرا که یکی از آنها بر پایه تجلی خدا در صفات کلیه است تجلی‌ای که به یک معنی «عینی» است، در حالیکه دیدگاه دیگر متمایل به حقیقت «ذهنی» ذات است. ابن عربی درباره این موضوع در فص شعیبی کتاب خود می‌نویسد: «... دل عارف[1] در سعت و گنجایی در آن مرتبه است که شیخ بایزید بسطامی از آن خبر می‌دهد که اگر عرش و آنچه عرش احاطه او کرده باشد صد هزار بار هزار در زاویه‌ای از

۱ـ اصطلاح «عارف» بر طبق مفهوم ریشه شناختی بکار رفته؛ آباء کلیسا نظیر سن کلمنت اسکندری نیز با این مفهوم و بدون در نظر گرفتن کاربرد آن در بعضی فرقه‌ها، از آن بهره گرفته‌اند.

زوایای دل عارف باشد، احساس آن نکند، چه دل را در حال تجلی غیرمتناهی نسبِ غیرمتناهیه حاصل می گردد و عرش و آنچه در وی است به هر مقداری که فرض کرده شود جز متناهی نخواهد بود و در میان متناهی و غیر متناهی نسبتی نیست. و شیخ جنید در این معنی گفت: چون محدث با قدیم قرین گردد، اثری از محدث باقی نماند و دل که قدیم در او گنجیده باشد محدث را چگونه احساس کند؟ـ چون تجلی کند حق به شوون صور متنوعه و ظاهر شود به آنچه در غیب مطلق است، هر آینه به حسب آن تجلی استعدادات قلب متنوع گردد. پس متسع گردد و تنگ شود دل به حسب صوری که تجلی در آن صور واقع است... و این عکس آنست که طایفه‌ای بدان اشارت می کنند که تجلی حق بر قدر استعداد بنده باشد، چه اینجا بنده ظاهر شود حق را بر قدر صورتی که حق در او تجلی می کند بنده را.»

شیخ کلام خودش را ادامه می‌دهد و اظهار می‌دارد که استعداد بر پایه عین *ثابته* است. و قلب در این معنی در حالت اولیه غیب است که استعداد خود را می‌یابد. «پس دل بنده را چون این استعداد حاصل شود، تجلی کند حق او را به تجلی شهودی در شهادت و لاجرم بیند دل بنده حق را در این تجلی و ظاهر شود به صورت متجلی ...» (فص شعیبی)

بنابراین ذوقطبیت روحانی «تجلی» و «استعداد» بالاخره به صورت ذوقطبیت کاملاً متافیزیکی وجود و اعیان ثابته ظاهر می‌شود که حاوی «ورطه» غیر تجلی ذات است. وجود در اعیان ثابته افاضه می کند تا آنجا که اعیان ثابته بطور تلویحی تمایزات متشکله و یا محدوده‌ها و غایتهای عالم را ایجاد می کنند ولی این تمایزات در مورد خود آنها چیزی نیست و به پرتو وجود هم چیزی نمی‌افزاید، چون اعیان ثابته واقعاً جدا از ذات نمی‌باشد. به عبارت دیگر می توان اشاره کرد که با انعکاس وجود است که اعیان ثابته در

حالات گوناگون خود متحقق می‌شوند و در ارتباط با همین اعیان است که وجود الهی در جای خود به گونه وجوه مختلف شخصی، قطب بندی می‌شود. بایستی روشن شده باشد که این تصویر جهانی از اشیاء ارتباطی با تبیین روانشناختی و یا حتی کیمیاوی و مرموزانه ندارد. در اینجا هدفی جز اینکه برای امکان گذر انسان از ورای آنتی‌تز سوژه و اُبژه، کلیدی ارائه شود، هدف و نیّت دیگری در میانه نبود.

باید توجه داشت که «استعداد قلب» برای دریافت تجلی خاص الهی، یک استعداد روانشناختی نیست. با وجود این می‌توان اذعان داشت که این استعداد دارای نوعی وجه روانشناختی نیز هست که نظیر سایه ذاتش می‌باشد. انسان با یک پس نگری می‌تواند به چنین حالاتی از استعداد دست یابد: می‌توان به کمک رمزها، تصویری از آن را بدست آورد؛ ولی رمزها ادراکات ناقصی بیش نیستند.[۱]

بطور کلی باید دستیابی به آگاهی و شعور افراد را فراموش کرد. «استعداد» فقط از طریق استهلاک عقلانی‌اش در عین قابل شناسایی است،[۲] استهلاکی که خارج از قدرت هر نوع نظم مخلوق است. «... از آنکه در وسع بنده نیست که در آن هنگام که حق او را مطلع ساخته است بر احوال عین ثابته‌اش که مطلع شود در این حال بر اطلاع حق بر این اعیان در حال عدمش؛ چه آن اعیان نسبت ذاتیه‌اند که آن را صورت نیست.» از اینرو معرفت مستقیم از استعداد اساسی یک موجود فقط از راه مشارکت در معرفت الهی امکان پذیر است (فص شیثی).

این معرفت «عین» فرد در واقع همان معرفت اتمان (*Atman* = خود) به تعبیر

۱ـ این ادراکات بی‌ارتباط با آنچه که بودیسم آنرا یادآوری هستی‌های سبق برزندگی زمینی افراد می‌نامد، نیست.

۲ـ اساساً اعتقاد بر اینست که قوه قابل تبدیل به امکان است که خودش در عقل الهی ابدی است نه بالقوه.

آئین هندو و هویت به تعبیر صوفیان می‌باشد. یک چنین معرفتی از نظر الهی «ذهنی» نامیده می‌شود، چون به سازگاری قطعی و یا جزئی روح با «سوژه» الهی صحه می گذارد و خدا در آن به گونه «اُبژه» تأمل و یا معرفت ظاهر نمی‌شود. بالعکس، یک سوژه همبسته یعنی «خود=ego» است که (در امکان اولیه‌اش) «ابژه‌ای» می‌باشد در ارتباط با سوژه کلی و مطلق، و تا آنجا که این تمایزات در «سطح و ساحت الهی» مورد درخواست باشد، تنها سوژه موجود می‌باشد.[1] از اینرو «دیدگاهی» که در معرفت «خود» (هویت) وجود دارد به نحوی عکس آن چیزی است که در تأمل «عینی» خدا در اسماء و صفاتش بدان اشاره می‌شود، گو اینکه «بصیرت و بینش» اخیر نمی‌تواند به سوژهٔ همبسته منسوب گردد، چون در واقع این ما نیستیم که درباره خدا به تأمل می‌پردازیم، بلکه خود خداست که در صفات خویش به دلیل تجلی آن چیزی که ما را حمایت می کند، در مورد خویشتن به تأمل می‌پردازد.

خدا در ذات نامتناهی و غیر شخصی خود نمی‌تواند «ابژه و موضوع» هر نوع معرفتی قرار گیرد. خداوند همیشه *شاهد* تلویحی و ضمنی هر نوع امر و کار شناختی است که بوسیله آن و یا در آن همه موجودات خود را می‌شناسند. «لاتُدرِکهُ و هُو یُدرِکُ الابصار و هو الطیفُ الخبیر» (قرآن، سوره ۶، آیه ۱۰۳). نمی‌توان به شاهد الهی «دست یافت»، چون این اوست که به همه چیز «دسترسی» دارد.[2] به همین ترتیب سازگاری و دمسازی روحانی با سوژه الهی، فراتر از آن سوژه می‌رود. ابن عربی در عبارتی معتقد است که این مسأله فقط «بوسیله محتوای اعیان ممکنات میسر است و محتوایی

۱ـ آنها با حقیقت اولیه‌شان طلب می‌شوند، ولی محدودیتهای روانشناختی و مادی را که در سطح مخلوقات، سوژه هستند، در نظر نمی گیرند. در نظم نخستین، «سوژه» و «اُبژه» دو قطب کل معرفت هستند ـ «عاقل» و «معقول».

۲ـ در آئین و دائی نیز سوژه مطلق «شاهد» (ساکشین= Sakshin) نامیده می‌شود.

می‌شود که خود او را به شناسائی خدا خواهد رساند تا او را ببیند.» به نوعی دیگر می‌توان گفت که معرفت یک شخص، از «خود» فیضان می‌کند. معهذا دمسازی روحانی یا سوژه الهی از پیش تصویرهای عقلانی است که بر تحقق واقعی‌اش پیشی می‌گیرد و خود محقق می‌تواند از مدارج فعلیت در انسان باشد، گو اینکه دمسازی اساسی فی حد ذاته پذیرای هیچ نوع درجه‌بندیها نیست؛ سوژه همبسته در یکی از این مدارج، بطور کما بیش کامل «عینیت می‌یابد.»[1]

ابن عربی می‌گوید که چون «حق تعالی به ذات خود تجلّی کند، تجلّی او جز به صورت متجلّی له- که عبد است- نباشد و جز به حسب استعداد او تجلی نکند. پس وقتی که بنده از قیود خلاص یابد، از این حیثیت میان او و پروردگار مناسبتی حاصل شود. پس به تجلی ذاتی مشرف شود و عین صورت خود را در مرآت حق بیند.» اینجا شبیه آن چیزی است که در یک آئینه صورت می‌گیرد. هنگامیکه انسان به صورت خود در آئینه نگاه می‌کند، آئینه را نمی‌بیند، گو اینکه انسان می‌داند که براثر این آئینه است که چهره خود را مشاهده می‌کند. خداوند این پدیده را به گونهٔ یک رمز متجلی می‌سازد و مخصوصاً ذات خویش را در تجلی قرار می‌دهد تا آنجا که برای متجلی علیه این تصور پیش می‌آید که او را نمی‌بیند... «چون ناظر در آئینه صورت خود را بیند و با آنکه داند که صورت خود را در آینه بیند، آئینه را نبیند: از دیدن تمامی آئینه محروم می‌ماند. بعضی ناظران در آئینه گفتند که صورت میان چشم ناظر و آئینه است نه در آئینه و صورت مرئیه حاجب

۱- عینی‌سازی روشمند یک سوژه همبسته- نفس تجربی- و سازگاری ذات آن با «دیدگاه» سوژه الهی در تعریف *احسان* نشان داده شد و در حدیث جبرئیل که قبلاً ذکر شده آمده است: «خدا را چنان حمد کن که گوئی او را دیده‌ای، و اگر تو او را نبینی، او تو را خواهد دید.»

است از رؤیت مرآت.»

در واقع همانطور که در بالا گذشت، صورت متجلی‌له، آئینه را ذاتاً پنهان نمی‌کند، چون آئینه صورت را متجلی می‌کند و ضمناً می‌دانیم که فقط آنرا بوسیله آئینه می‌بینم. این دیدگاه روحانی موجود در این رمزگرایی شباهت زیادی به دیدگاه ودائی دارد. ضمناً این عدم امکان دستیابی به آئینه «از نظر عینی»، به محض اینکه تصویرمان را در آن می‌بینیم، ویژگی غیر قابل دسترس *آتمان* یا «سوژه مطلق» را بیان می‌دارد که همه چیزها از جمله سوژه فردی فقط «هدف گیریهای» وهمی می‌باشند. رمز آئینه نظیر بیان «سوژه‌الهی» باعث نوعی ذو قطبیت می‌شود و حال آنکه ذات فراتر از هر نوع دوگانگی نظیر «سوژه» و «اُبژه» می‌باشد و این همان چیزی است که هیچ رمزی را یارای بیان آن نیست.

ابن عربی ادامه می‌دهد: «هرگاه که دریافتی این مقام را به ذوق و وجدان نه به علم و عرفان و حاصل شد ترا تجلی ذاتی از حق به غایتی رسیدی که بالاتر از او غایتی متصور نیست، لاجرم دل از طمع بردار و نفس خود را در تعب مدار به هوای آنکه به درجه عالیتر از این ارتقاء یابی، زیرا که بعد از این جز عدم محض نتواند بودن ...» ولی این بدان معنی نیست که ذات را نمی‌توان شناختن: «بعضی در میان ما از معرفت مستقیم خدا غافلند و در این مورد گفته خلیفه ابوبکر را نقل می‌کنند که چیزی را بدست آر که قدرتی ندارد و معرفتی را بدان که معرفت است.»[1] ولی در میان ما «کسی هست که واقعاً می‌داند و کسی که نمی‌تواند درباره خود صحبت کند، چون معرفت او نشانگر هیچ نوع ناتوانی برای دانستن نیست؛ این مسأله مشعر بر ناگفتنی

۱ـ این گفته در مفهوم عمیق خود شبیه فرق ودائی بین «سوژه» ناب *(آتمان)* و «هدف گیری» وهمی به گونهٔ سوژه فردی و یا جیو/ (Jiva) است.

است» (فص شیثی).

ابن عربی آنچه را که در بالا گذشت در کلمات زیر خلاصه کرده (باز در فص شیثی): «پس حضرت حق آئینه تو باشد تا در او مطالعه ذات خویش کنی و تو آئینه حق باشی تا در تو مشاهده اسماء و ظهور احکامش کند از آنکه به وجود ظاهر می گردد اعیان ثابته و کمالاتش و به اعیان ظهور می‌یابد اسماء وجود و احکام صفاتش، چه محل سلطنت اسماء الهی‌اند.»

از آنجا که تصوف یک سنت است (یعنی انتقال اصلی خرد قدسی)، از این رو در این میان هم نوعی تداوم زمانی وجود دارد و هم نوعی استمرار تجدید پیوند با منابعی که در آنسوی زمان نهفته است. هر نوع آئین سنتی به لحاظ تعریف و توصیف، ذاتاً تغییر ناپذیر است، امّا امکان دارد صورتبندی آن در استخوانبندی یک «سبک مفهومیِ» مشخص و معین، تجدید شود ـ و هکذا اساس و پایه ثوابت سنت ـ و این سبکِ مفهومی در پیوند با حالات ممکنهٔ کشف و شهود و برطبق شرایط بشری می‌باشد.

بخش چهارم

واژه‌نامه

۱ـ اصطلاحات عرفانی

۲ـ انگلیسی ـ فارسی

۳ـ فارسی ـ انگلیسی

اصطلاحات عرفانی

Al'abd: (العبد) بنده، برده؛ در مفهوم مذهبی کلاً به ستایش گر و حمد کننده اشاره دارد و مخلوقی که متکی به رب خود است.

عبدالکریم الجیلی، ابن ابراهیم، حدود ۱۳۶۵ـ حدود ۱۴۱۷ م. صوفی معروف. از نوشته‌های مشهور او کتاب *الانسان الکامل* می‌باشد.

عبدالقادر جیلانی، ۱۱۶۶ـ ۱۰۷۷ م.: یکی از بزرگترین شیوخ اسلام و موسس طریقت *قادریه*.

عبدالرزاق القاشانی: یکی از صوفیان قرن سیزدهم میلادی و مفسر افکار ابن عربی.

عبدالسلام بن مشیش: صوفی معروف؛ در قرن دوازدهم در کوهستانهای جبله مراکش زندگی می کرد؛ استاد عبدالحسن الشاذلی.

عبدالحسن الشاذلی، ۱۲۵۲ـ ۱۱۹۶ م: یکی از شیوخ بزرگ و موسس طریقت شاذلیه.

Al-Ahadiya: (الاحدیت)، وحدت متعالیه؛ در تصوف معنی وحدت متعالیه‌ای می دهد که اُبژه و موضوع هیچ نوع معرفت متمایز نیست و بنابراین خارج از دسترس مخلوقات می باشد. فقط خود خداست که در وحدت خویش، خویشتن را می شناسد. این وحدت در یک حالت روحانی به فنای هر نوع بقای مخلوق اشاره دارد.

احمدبن عریف: یکی از صوفیان قرن دوازده اندلس و نویسنده *محاسن المجالس*.

alam al-ajsam: (عالم اجسام)، و نیز به عالم ارواح نگاه کنید.

alam al-arwah: (عالم ارواح)؛ از *عالم مثال* مجزاست و بطور کلی تجلی صوری است که شامل عالم روان و جسم می شود. به عالم *جبروت* نیز نگاه کنید.

alam al-jabarut: (عالم جبروت)؛ گاهی با *عالم ارواح* * یکی است. تجلی آنسوی

* اصولاً عالم جبروت را عالم عقول طولی و عرضی گویند و عالم مُثُل الهی و فرشتگان برین و عالم لاهوت را عالم اسماء و صفات و هاهوت مطلقا به ذات غیب الغیوب لا اسم و لا رسم له اطلاق می گردد ـ م.

صورت را گویند. و عبارت است از عالم اسماء و صفات الهی. به *ماهوت* نیز نگاه کنید.

alam al-mithal: (عالم مثال یا عالم امثال)؛ جهان صورتها، اعم از روانی و جسمانی. با *عالم خیال* مطابقت دارد. و نیز به *عالم ارواح* نگاه کنید.

علی بن ابیطالب: پسر عم و داماد پیامبر و چهارمین خلیفه اسلام.

al-Amr: (الامر)؛ حکم، فرمان؛ در الهیات: امر الهی که رمز آن کلمه *کُن* است. «انمّا اَمُرُه اِذا اراد شیئاً ان یقُولَ لَهُ کُن فَیَکون» (قرآن، سوره ۳۶، آیه ۸۱). حکمی که با کلمه مطابقت دارد و واژه *امر* در زبان آرامی در واقع همین معنی را دارد. هویت *امر* و کلمة اللّه با اشاره به دو آیه از قرآن کاملاً روشن می‌شود: «اِنَّ مَثَلَ عیسی عند اللّه کَمَثَلِ آدَم خَلَقَهُ مِن تُرابٍ قال له کُن فَیَکون» (سوره ۳، آیه ۵۹)؛ «... انمّا المسیح عیسی بن مریم رسول اللّه و کلمتهُ القیها الی مریم...» (سوره ۴، آیه ۱۷۰). *امر* گاهی هم معنی «حقیقت»، «عمل» و «گاهی حقیقی» می‌دهد. قرآن می‌فرماید: «همه امور به خداوند بر می گردد» و این بدان معناست که ذوات قدیم اشیاء به خدا بر می گردد. از اینجا به بعد این ذوات با امر الهی یکی می‌شود و در آن ادغام می گردد. امر الهی مطابق با عمل و در تقابل با انفعالیت طبیعت است.

al-aqil: (العاقل)، خردمند، دانا. در متافیزیک تثلیث *عاقل* و *معقول* و *عقل* نقش مهمی دارند.

al-Aql: (العقل)، خرد؛ *العقل الاول*: خرد نخستین شبیه *القلم* و *الروح*. مطابق با واژه *Nous* فلوطین است.

al-Arabi: (العربی، الحسن الدرقاوی)؛ مجدد معروف تصوف در مغرب؛ موسس طریقت شاذلی درقاویٰ؛ در سال ۱۸۲۳ م. در مراکش دار فانی را وداع گفت.

al-arif: (العارف)، دانا، کسی که خداوند به شهود ذات و صفات و اسماء و افعال خود مفتخرش کرده باشد. و نیز به *معرفت* نگاه کنید.

asma dhatiyah: (اسماء ذاتیه)، اسماء الهی که هیچ نوع مقارنتی با مخلوقات ندارد. اسماء اولین و مفاتیح غیب.

asma sifatiya: (اسماء صفاتیه)، اسمایی که معرف صفات الهی است.

al-ayn: (العین)، ذات، چشم، چشمه، تعین اول؛ *الاعیان الثابته* و یا ساده شدهٔ آن *العین*: حقایق ممکنات در علم حق تعالی (جمع *عین*، *اعیان* است.)

aynal- qalb: (عین القلب)، چشم دل، اندام شهود فکری.

baqa: (بقاء)، هستی، ماندگاری: در تصوف به حالت روحانی هستی در ورای همه صورتها اشاره دارد یعنی حالت استحاله در روح و یا حتی در وجود؛ و نیز معنی ابدیت الهی دارد و در تقابل با *فناء* است.

barakah: (برکت): رحمت، تأثیر روحانی، *شیخ البرکت* در خصوص شیخی بکار می‌رود که تأثیر و نمود روحانی را از پیامبر گرفته باشد و یا حضور روحانی را که در مورد سالکین صدق می‌کند، متحقق کرده باشد.

al-barzakh: (البرزخ)، نمادی از یک حالت میانی و یا نمادی از یک اصل تفکر. عالم مثال. حاجز و واسطهٔ بین اجساد مادی و عالم ارواح مجرد (دنیا و آخرت).

batin: (باطن)، درون، پوشیده؛ *ضد ظاهر*. *علم الباطن* که از علوم متصوفه است از *علم الظاهر* متشرعین جداست. *الباطن* یکی از اسماء الله در قرآن است.

Al- Biruni: (البیرونی، ابوریحان)، دانشمند ایرانی قرن دهم میلادی؛ کتاب معروفی راجع به تمدن هند نوشته است *(تحقیق ماللهند)*. نگاه کنید به کتاب *Alberuni's india* چاپ ای. سی. زاخانو، سلسله کتب شرقی ترابنر.

al- bust: (البسط)، گشادگیِ (نفس از طریق امید و لذت روحانی)؛ *ضد القبض*.

al-daqaiq: (الدقائق)، جمع *دقیقه*، ظرافت، نکته سنجی. در تصوف اشاره به وجوه جهان دقیق، جهان روان در مقابل *حقایق* دارد که به حقایق جهان در آنسوی صورت اطلاق می‌شود.

Darqawiyah: (درقاویه)، شاخه‌ای از طریقت شاذلیه در مغرب.

adh-Dhat: (الذات)، جوهر. این واژه تثنیه *ذو* به معنی *صاحب* است. *ذات* یک وجود سوزه‌ای است که تمام *صفات* وابسته بدانست؛ این صفات در بین خود تبایناتی دارند ولی در

وجود وابسته به همان سوژه، گوناگون نیستند.

al-fana: (الفناء)، استهلاک، محو؛ در تصوف به فنای غایت فردی در حالت وحدت الهی اطلاق می شود. *ضد البقاء*. قرآن می فرماید: «کُلُّ مَن علیها فَان ویبقی وجهُ رَبِکَ ذوالجلال و الاکرام» (سوره ۵۵، آیه ۲۶ و ۲۷).

al-faqr.: (الفقر)، بی چیزی، فقر روحانی، نگاه کنید به این آیه قرآن که می فرماید: «یاءَیهُا الناسُ انتم الفقرآءُ الی الله والله هو الغنی الحمید» (سوره ۳۵، آیه ۱۵).

al-farq: (الفرق)، اختلاف، شناخت متمایز، *ضد الجمع*.

al-fayd: (الفیض)، جوشان، فروریزنده، نشأت، فوران: *الفیض الاقدس*: «فوران قدسیِ» تجلی اولیه.

Fusus al-Hikam: (فصوص الحکم)، نگین های حکمتها، عنوان کتاب معروف محی الدین بن عربی.

Futuhat al- Mekkiyah: (فتوحات المکیه)، الهامات مکّی، یکی از اُمهات کتب محی الدین بن عربی.

al- ghaflah: (الغفلت)، فراموشی، بی توجهی و بی اعتنایی، ناآگاهی.

al- ghayb: (الغیب)، پوشیده، راز و رمز، غیر تجلی.

al-ghayrah: (الغیرت)، شوق، اشتیاق. گفته می شود که خداوند «غیرت» دارد به مفهومی که هیچ نوع الوهیت را در ارتباط با خویش برنمی تابد.

al-Ghazali: (الغزالی، ابوحامد محمد)، یکی از بزرگترین الهیون صوفی مسلک و مجدد علوم دینی اسلام (۱۱۱۱ـ۱۰۵۸ م.)

al-Haba ـ(الهباء)، ماده‌ای که خداوند صورت عالم را در آن گشاد و به نام *هیولا* ء نامیده می شود.

al- Hadarat: (الحضرات)، جمع حضرت، حضرات الهی و یا حالات حضور الهی در تفکر و تأمل.

al-Hadith: (حدیث)، سخنان پیامبر که توسط صحابه و توابع منتقل شده است. دو نوع *حدیث* موجود است:

حدیث قدسی، وحی مستقیم که خداوند بوسیله آن و از زبان پیامبر صحبت می‌دارد و

حدیث نبوی، وحی غیرمستقیم که پیامبر با زبان خویشتن سخن رانده است.

al-hadrah: (الحضرت)، حضور الهی؛ به ذکر جمعی بوسیله سماع را نیز گویند. و نیز نگاه کنید به *الاماره*.

al-hafz: (الحفظ)، یاد، به مفهوم قوه حفظ یک نمود و تأثیر.

al-Hahut: (الهاهوت)، طبیعت ذاتی خداوند؛ این کلمه از اسم الهی *هُوَ* مشتق شده طبیعت خلاّق الهی؛ قدرت و جلال الهی، جهان آنسوی صورت؛ *الملکوت*، حاکمیت فرشتگان، جهان روحانی، *الناسوت*، طبیعت انسانی و مخصوصاً صورت جسمی انسان.

al-hal: (الحال)، جمع آن احوال؛ حالت، حالت روحانی. گاهی *حال* متضاد *مقام* (موقعیت روحانی) است و در این صورت *حال* به یک چیز گذرا و *مقام* به یک چیز ثابت اطلاق می‌شود.

al-haqiqah: (الحقیقت)، در تصوف حقیقت الهی و یا حقیقت ذاتی یک شئی. نگاه کنید به فرمودهٔ پیامبر: «لکل ذیحقٍ حقیقة» درباره هر چیز حقیقی که با حقیقت الهی مطابقت دارد.

Haqiqat haqa'iq: (حقیقت حقائق)، شبیه واژه *logos* یونانی؛ این اصطلاح مثل *برزخ* بنظر می‌رسد که غیر قابل دسترسی است و واسطه بین وجود الهی و عالم می‌باشد.

al-Haqq: (الحق)، در تصوف به الوهیت مجزا از *الخلق* اشاره دارد. به *الحقیقة* نگاه کنید.

haykal: (هیکل)، قالب جسمی، کالبد، معبد.

hayawan natiq: (حیوان ناطق)، تعریف کهن از انسان در مقایسه با سایر حیوانات.

al-haybah: (الهیبة)، وحشت از جلال الهی، خوف حاکی از احترام.

al-Hayula: (الهیولا)، معرب کلمه یونانی Hyle؛ ماده اولیه. شبیه *هبا* مخصوصاً از نظر وجه ثانوی و آسمانی آن.

hijab: (حجاب)، پرده، پوشش. پیامبر فرمود که خداوند خود را با هفتاد هزار حجاب نور و تاریکی می پوشاند.

در تصوف، شخص محجوب کسی است که آگاهیش را شهوت، چه حسی و چه اخلاقی، مشخص می کند تا آنجا که نمی تواند در قلب خود نور خدا را دریابد. طبق این نوع بیان، این انسان است نه خدا که حجاب یا پرده‌ای او را فرو پوشانده است.

al-himmah: (الهِمت)، قدرت تصمیم، الهام روحانی.

al-hiss: (الحَس)، قدرت احساس، قلمرو حواس.

al-hukm: (الحکم)، داوری، قوت و قدرت قضاوت و سنجش. از همان ریشه حکمت به معنی خرد.

al-huruf: (الحروف)، جمع حرف: حروف الفبای عربی و مصوتهای آنها.

al-Huwiyah: (الهویت)، کلمه‌ای از اسم *هُوَ* (او) مشتق شده؛ هویت الهی، «خود» متعال.

ابن عطاء الله الاسکندری: متوفی ۱۳۰۹ م.، از طریقت شاذلیه، نویسنده کتاب معروف تصوف، *الحکم*.

ابراهیم بن ادهم: از مشاهیر صوفیه قرن هشتم میلادی، از اهالی بلخ.

al-ihsan: (الاحسان)، تحقق به عبودیت و بندگی بر مشاهده مقام ربوبیت، به نور بصیرت. توجه به تثلیث *اسلام* (تسلیم به اراده الهی)، *ایمان* و *احسان* که پیامبر درباره آن حدیث معروف جبرئیل را اظهار داشت.

Ihya-'ulum ad-din: (احیاء علوم الدین)، عنوان یکی از آثار غزالی.

ijad: (ایجاد)، به‌وجود آوردن.

al-ikhlas: (الاخلاص)، صمیمیت، خلوص نیت.

imam: (امام)، الگو، عین؛ در ارتباط با آئین: پیشوای تعدادی از پیروان؛ رئیس جامعه

مذهبی.

al-'imarah: (الاماره)، یک اصطلاح فنی برای ذکر جمعی همراه با سماع؛ به *حضرت* نیز نگاه کنید.

al-Insan al-kamil: (الانسان الکامل)، یک اصطلاح صوفیانه برای کسی که همه سطوح و ساحتهای وجود را در خود متحقق ساخته باشد؛ عین ثابت انسان.

al-isharah: (الاشاره)، نماد گرایی، ایماء.

al-isti'dad: (الاستعداد)، قابلیت آمادگی برای درک، فضیلت.

al-ittisaf bis-sifat al-ilahiyah: (الاتصاف بصفات الالهیه)، به *صفت* نیز نگاه کنید.

al-jabarut: (الجبروت)، جهان جلال الهی. نگاه کنید به *عالم جبروت و هاهوت*.

jabra'il: (جبرئیل)، فرشته مقرب.

al-jadhb: (الجذب)، کشش الهی، یا «افسون» که کمابیش در هر فرآیند روحانی وارد می‌شود. یکی از وجوه رحمت. به *مجذوب* هم نگاه کنید.

al-jalal: (الجلال)، جبروت و عظمت الهی. احتجاب و پوشیدگی حق تعالی از ما، به عزت خودش.

جلال الدین رومی: ۷۳ـ۱۲۰۷ م.، از مشاهیر صوفیه قونیه؛ موسس فرقه مولویه؛ مصنف مثنوی معروف معنوی به فارسی که حاوی کل آئین اوست.

al-jam': (الجمع)، گردآمدن، وحدت، آگاهی واحد؛ ضد *الفرق*.

جامی، نورالدین عبدالرحمن، صوفی ایرانی، مصنف رساله *لوایح*، متوفی به سال ۸۹۸م.

al-jihad al-asghar: (الجهاد الاصغر)، جنگ مذهبی آشکار با کفار و مشرکین.

al-jihad al-akbar: (الجهاد الاکبر)، جنگ مقدس باطنی علیه شهوات و نفسانیات و غفلت. پیامبر در موقع برگشت از یک جنگ مذهبی علیه کفار، فرمودند: «ما از جهاد اصغر به طرف جهاد اکبر برمی گردیم.»

al-jinnah, al-jinn: (الجنّه، الجن)، موجودات نامرئی متعلق به جهان صورتها.

جنید، ابوالقاسم، متوفی ۹۱۰ م.، از مشاهیر مشایخ صوفیه، معروف به «سید الطائفه».

karb: (کرب)، تنش، ضد *تنفیس* (کلمه‌ای مشتق از *نَفَس*). ممکنات تجلی قبل از اینکه در حالت متمایزی «بسط» یابند؛ در یک حالت «قبض» قرار دارند، البته از دیدگاه اتساع بعدی‌شان، ولی در حقیقت ضروری‌شان قرار ندارند.

al-kashf: (الکشف)، شهود؛ از نظر ادبی پرده برافکنی و یا حجاب به یکسو کردن.

(الکونُ انسانٌ کبیرٌ و الانسانٌ کونٌ صغیر)، از کلمات صوفیه.

khalwah: (خلوت)، عزلت، تنهایی روحانی.

khatim: (خاتِم یا خاتَم)، انگشتر، *خاتم الولا یه*، *خاتم النبوه*. اولی به مسیح اشاره دارد در دومین رجعت خود و دومی به حضرت محمد (ص) اطلاق می‌شود.

al-kimiya as-sa'ddah: (کیمیای سعادت)،* عنوان کتابی از غزالی، و مترادف با *کیمیای روحانیه*.

Kun: (کُن)، باش. وجود. نظم خلاقه.

al-lahut: (لاهوت)، طبیعت الهی؛ *ضد ناسوت* (طبیعت انسانی). ابن عربی *ناسوت* را صورت و ظرف لاهوت دانسته که مظروف و یا زندگی رمزی است. *لاهوت* از کلمه *اله* «الوهیت» گرفته شده و *ناسوت* از واژه *انسان*. و نیز به *هاهوت* نگاه کنید.

lawa'ih: (لوایح)، بارقه‌ها، شهودات. عنوان رساله معروفی از جامی.

lawami': (لوامع)، درخشنده‌ها،* شهودات ناگهانی.

al-lawh al-mahfuz: (لوح محفوظ)، رمز ماده گیرندهٔ عالم و یا رمز روح کلیه.

al-lubb: (لُب)، مغز؛ معنی باطنی، ذات یک چیز، قلب. ضد *قشر* و پوسته: «پوسته را رها کن و مغز را دریاب».

* کیمیای سعادت یک جملهٔ فارسی شده است و اگر خواستیم عربی کنیم کیمیاء السعادة می‌شود ـ م.

* لامعه معنی درخشان و درخشنده و تابان ـ صفت نور ـ است، جمع لامعه لوامع است ـ م.

al-mahabbah: (المحبت)، عشق، عشق روحانی. نیز نگاه کنید به *معرفت*.

محاسن المجالس، عنوان کتابی از احمدبن عریف راجع به فضایل روحانی.

majdhub: (مجذوب)، کسی را که جذبه فرا گرفته؛ کسی است که خداوند او را برای خودش ساخته و به مقام اُنسش بر گزیده و به آب قدسش پاک کرده و از عطایای الهی فایز به تمام مقامات و مراتب گردیده است.

al-malakut: (ملکوت)، سلطنت ابدی. نگاه کنید به قرآن: «فَسُبحَانَ الذی بیدِهِ ملکوت کلِ شیء و الیه تُرجعون» (سوره ۳۶، آیه ۸۳). به *ناسوت* نیز نگاه کنید.

al-ma'na: (المعنی)، مفهوم، درک روحانی.

منصور حلاج، حسین، ۹۲۲-۸۵۸م.، مصلوب راه طریقت به سبب *اناالحق* گوئی.

al-ma'rifah: (المعرفت)، دانش، عرفان؛ *المعرفت* (شناخت)، *المحبت* (عشق)، و *المخافه* (ترس و خوف) انگیزه‌ها و یا صفات سه گانه تصوف برای تقرب به خدا.

مولویه، طریقت درویشانه که موسس آن مولانا جلال‌الدین مولوی است.

Mishkah: (مشکوة)، تابرناکل؛ نگاه کنید به سوره «نور»: «الله نور السموات و الارض مَثَلُ نورِهِ کمشکوة فیها مصباح المصباحُ فی زجاجة الزجاجةُ» (سوره ۲۴، آیه ۳۵).

al-mudhakkarah: (مذاکره)، صحبت روحانی، عمل ذکر در مورد حقایق الهی دیگر.

محی‌الدین بن عربی (اغلب: ابن عربی)، *الحاتمی اندلسی*، معروف به *شیخ اکبر*، ۱۲۴۰-۱۱۶۵م.؛ آثار برجسته چندی راجع به تصوف نوشت که معروفترین آنها *فصوص الحکم* و *فتوحات المکیه* است.

al-mumknat: (ممکنات)، جمع *ممکن*؛ تمایز بین *ممکن* و *واجب* و *جائز*. از دیدگاه متافیزیک، ممکنی که ابتدائاً با واجب یکی است، چون واجب هر نوع امکانی دارای حقیقتی است که با طبیعت آن مطابقت دارد.

al-murshid: (مرشد)، شیخ روحانی؛ از نظر ادبی کسی که به راه راست هدایت

می کند.

nafas al- Raman: (نفس الرحمن)، و یا *نفس الرحمانی*. رحمت الهی به گونه یک اصل مجلاّ و نیز به گونه قدرت شبه مادی خداوند.

nafassa: (نَفَس)، تنفس کردن، تسلی. گشادگی.

an-nafs: (نفس)، نفس، روان، حقیقت لطیف فرد، «من». *نفس* در تباین با *روح* و یا *عقل* در یک وجه انفعالی ظاهر می‌شود، چون از گرایشهای فردی و خود محور ایجاد شده است. اما بین نفس‌های زیر تمایز ایجاد می کند:

نفس حیوانیه، نفسی که منفعلانه از انگیزه‌های طبیعی تبعیت می کند؛

نفس اماره، نفسی که تمایل به طبیعت بدنی دارد و فرمان به لذات و شهوات حسی می‌دهد؛

نفس لوّامه، نفسی که از کمالات خود آگاه است و به نور قلب تابناک و نورانی گشته است؛

نفس مطمئنه، نفسی که با روح ادغام شده و تخلق به اخلاق و خوهای نیکو پیدا کرده است. نفس اماره، لوامه و مطمئنه از قرآن اقتباس شده است.

an- Nafs al- kulliya: (نفس کلیه)، که حاوی تمام نفوس فردی است. مطابق با لوح محفوظ و مکمل *روح* و یا *عقل اول* و شبیه کلمه psyche افلاطون می‌باشد.

نقشبندیه، یکی از طرائق صوفیه ایران و موسس آن نقشبند (۸۹ـ۱۳۱۷م.). این طریقت بیشتر در سرزمینهای شرق اسلامی رواج داشت.

Nisab kulliyah: (نسب کلیه)، روابط کلی، طبقه‌بندیهای کلی.

an- nur: (النور)، بویژه نور الهی، قدیم؛ شامل همه تجلیات است و با وجود یکی است و یک اصل بشمار می آید. نگاه کنید به قرآن: «اللّه نور السمواتِ و الارض...» (سوره ۲۴، آیه ۳۵).

عمر خیام: از مشاهیر متصوفه ایران در قرون یازده و دوازده میلادی. رباعیات او معروف

است. خیام با اشارات روحانی و با یک زبان شکاکانه پرده از روی زرق و ریای مذهبی به یک سوی می‌نهاد.

عمربن فارض، ۱۲۳۵ـ۱۱۸۲ م.؛ از شعرای معروف صوفی که اشعاری راجع به عشق الهی دارد. در قاهره می‌زیست.

al- qabd: (القبض)، حالت روحانی که از خوف خدا در انسان پیدا شود؛ ضد *بسط*.

al- qabil: (القابل)، ماده منفعل و گیرنده؛ از ریشه قَبَل که معنی گرفتن می‌دهد. جمع آن *القوابل*.

قادریه: یکی از طرائق صوفیه که موسس آن عبدالقادر جیلانی بود.

al- qadr: (القدر)، قدرت، استعداد، معیار و میزان قدرتی که در هر چیز وجود دارد.

al- qalam al-a'la: (القلم الاعلاء)، مکمل لوح محفوظ.

al-qalb: (القلب)، دل، اندام شهود مافوق عقلی؛ مطابق با دل به معنی فکر و آن نیز مطابق با مغز. امروزه مردم احساس را، نه شهود فکری را در دل قرار می‌دهند و استدلال می‌کنند که احساس برای آنها در کانون فردیت قرار دارد. بین ریشه کلمه قلب و ریشه کلمه *قابل* هیچ نوع سنخیتی موجود نیست.

al- Qutb: (قطب)، در تصوف، قطب یک سلسله مراتب روحانی. «قطب دوران» نیز گفته می‌شود. این قطب اغلب برای اکثر سالکین شناخته نیست.

ar- Rahmah: (رحمت)، رحمت الهی، از ریشه رَحَم اسماء الهی زیر آمده: *الرحمن* (رحمت او همه رافرا گرفته) *الرحیم* (او کسی است که با رحمتش رستگاری پیش می‌آورد). (ساده‌ترین کلمه این ریشه، رحم است که وجه تثنیه این اسماء الله است.

rasul: (رسول)، پیامبر، سفیر؛ در الهیات: رسول خدا. یکی از وظایف *رسول* اینست که در مقام *نبی* شریعت جدید را اعلام کند؛ هر پیامبری الزاما *رسول* نیست، گو اینکه از وحی الهی بهره می‌گیرد، ولی هر *رسولی*، *نبی* است.

Risalat- al- Ahadiyah: (رسالة الاحدیه)، رساله‌ای است که احتمالاً از محی الدین

بن عربی است.

ar-Ruh: (روح)، این واژه در تصوف دارای مفاهیم زیر است:

روح الهی که *روح القدوس* نیز نامیده می‌شود؛

روح کلی؛

روح فردی؛

روح زنده که بین نفس و جسم قرار دارد.

در قرآن آمده که: «و یَسئلونک عن الرُّوحِ قُلِ الُروحُ من اَمرِ ربی ...» (سوره ۱۷، آیه ۸۴)

مسیح لقب *روح الله* دارد. و نیز نگاه کنید به *امر*.

ru'yah: (رؤیت)، بصیرت. معنی دقیق آن به بینش صوری که به جسم و یا جهان نفسانی تعلق دارد، اشاره می‌کند. در معنی گسترده این رمز، به هر نوع تفکر و تأمل حتی در آنسوی صورت اطلاق می‌شود. *رؤیت القلب*، شهود روحانی.

سهل تستری، ابومحمد، ۹۶ـ ۸۱۸ م.، یکی از متألهین معروف و صوفی شوشتر در اهواز که مریدانش «هزار گفتار» او را جمع آوری کرده‌اند.

al-sakinah: (السکینه)، آرامش الهی که در عبادت حاصل می‌شود و در قلب فرود می‌آید. ریشه *سکن* معنی *سکون* هم دارد. این کلمه شبیه کلمه شکینه عبرانی است (آرامش الهی که در عهد تابوت منزل دارد). در قرآن آمده که: «هو الّذی اَنزَلَ السکینه فی قُلُوبِ المومنین لیزدادوا ایماناً مَعَ ایمانهم...».

as-sama: (السماع)، شنیدن. جلسات موسیقی روحانی.

سیدنا عیسی: آقای ما عیسی.

shahadah: (شهادت)، گواهی، و مخصوصاً شهادت اینکه «جز خدای یکتا، خدای دیگری وجود ندارد.»

shari'ah: (شریعت)، قانون قدسی و وحیانی. هر یک از رسولان خدا شریعت

آورده‌اند که در مقابل حقیقت است؛ شرایع با یکدیگر اختلاف دارند، ولی حقیقت الهی آنها یکی است.

ash-shuhud: (الشهود)، آگاهی، صفت شهادت.

al-silsilah: (سلسله)، زنجیره؛ در تصوف به تداوم ذُریه روحانی از پیامبر اطلاق می‌شود.

sirr: (سرّ)، رمز و راز؛ در تصوف به مرکز ذاتی و غیرقابل بیان آگاهی و «نقطه برخورد» اصل فردی و الهی شخصی اطلاق می‌شود.

as-sufi: (الصوفی)، صوفی، متصوفه. این واژه در مفهوم دقیق خود به کسی اطلاق می‌شود که به معرفت دقیق حقیقت الهی وارد شده است. از اینجاست که گفته‌اند: الصوفی لم یُخلق (صوفی آفریده نشده است).

سهروردی حلبی: صوفی و عارف ایرانی؛ به دلیل تبیینات آئینی جسورانه‌اش در سال ۱۱۹۱م. به قتل رسید.

Ta'ayyun: (تعیّن)، این واژه را باید در ارتباط با خدا درک و فهم کرد. تفرّد.

at-tabi'ah: (طبیعت)، طبیعت کل؛ جنبه و وجه منفعل و «منعطف» هبا و این ماده جهان را ایجاد می‌کند؛ و از اینجا به بعد ماده آن، طبیعت است. ابن عربی به آن حقیقتی را نسبت می‌دهد که همراه با کل تجلی جهان وجود دارد.

at-tasawwuf: (تصوف)، عرفان. اشاره به همه مسالک تفکر دارد که براساس صورتهای قدسی اسلام پدید آمده‌اند. در زبان عربی می‌توان از *تصوف مسیحی* و *تصوف یهودی* نیز صحبت کرد که نشانگر عرفان این سنتها است.

at-tajalli: (تجلّی)، وحی، پرتو افکنی و پرده افکنی.

Tanzih: (تنزیه)، تعالی، تهذیب، تصدیق تعالی الهی؛ ضد *تشبیه؛* مقایسه و تشبیه تأیید رمزگرایی. هر دو کلمه در این آیه قرآن آمده است: «چیزی همانند او نیست *(تنزیه)* و او کسی است که می‌بیند و می‌شنود *(تشبیه)* .»

tanzil: (تنزیل)، نزول. در مفهوم الهی به وحی و نزول کتاب مقدس اطلاق می‌شود.

at-tawhid: (توحید)، تأیید وحدت الهی، در استعمال عمومی خود حاکی از شهادت مسلمین است به یکتائی خداوند. در مفهوم متصوفانه‌اش، همه ساحتهاو سطوح معرفت وحدت را خلاصه می کند.

at-tul: (طول)، درازا؛ بُعد روحانی تعالی.

turuq: (طُرُق)، جمع *طریقت*، مسلک و مشرب؛ به مسلک روحانی اشاره دارد. نگاه کنید به کلام صوفیا نه: «طُرُق به سوی خدا به اندازه تعداد نفوس آدمیان است.»

al-udum: (عدم)، غیر وجود، غیبت، بی‌وجود، هیچ. این اصطلاح در تصوف از یک طرف معنی مثبت غیر تجلی، حالت ابتدائی و اولیه آنسوی وجود ماورای هستی دارد و از طرف دیگر معنی منفی بدبختی می‌دهد که با هیچ مرتبط است.

al-umq: (عمق)، ژرفنا، در مفهوم تجسمی: ورطه کیهانی.

al-unsur al-a'zam: (عنصر الاعظم)، ماده کلی در حقیقت الهی و غیرقابل سنجش و درک آن.

al-unmudhaj al-farid: (آنموذج الفرید)، هم به *روح* و هم به *انسان کامل* اطلاق می‌شود. گاهی هم *آنموذج* نوشته می‌شود .

al-urd: (عرض)، پهنا، از نظر تجسمی: کثرت کیهانی.

al-wahdah: (وحدت)، بی‌همتایی الهی، از حیث هستی‌شناسی بین *احدیه* و *واحدیه* قرار دارد.

wahid: (واحد)، یکتا، تنها. نگاه کنید به *واحدیه*. *واحد* از نظر نحوی صفتی است برای *احد*.

al-wahidiyah: (واحدیه)، یکتائی الهی؛ قابل تشخیص از *احدیه* است که در ورای هر نوع معرفت متمایز قرار دارد در حالیکه *واحدیه* به صورت تمایزات مختلفه اولیه ظاهر می‌شود.

al-wahm: (وهم)، گمان، ظن، قوه ظن، شک و تردید، اشاره و ایماء.

al-wajd: (وجد) شهود وجودی؛ با وجود یکی است. خلسه و جذبه.

wajh Allah: (وجه اللّه) ذات متعال همه اشیاء. به قرآن رجوع کنید: «در روی زمین همه چیز فانی و گذرا است و آنچه می‌ماند وجه اللّه و ذات باریتعالی است.»

al-warid: (وارد)، الهام، در مفهوم درک روحانی.

Zahir: (ظاهر)، بیرونی، آشکار، عیان و ضد باطن. *الظاهر*: یکی از اسماء اللّه در قرآن.

az-zuhd: (زهد)، عبادت، ریاضت کشی؛ به گونه ریاضت ارضای حسی تصور می‌شود.

انگلیسی-فارسی

A

absence عدم

absolute king مالک مطلق

abyss ورطه

action فعل

affirmation اثبات

affirmation of unity توحید

alchemy of bliss کیمیای سعادت

alone واحد

allusion اشاره

animal endowed with speech حیوان ناطق

animal soul نفس حیوانی

anthropomorphic تجسم

apparent ظاهر

aptitude استعداد

archetypes اعیان ثابته

ascent مطلع

asceticism زُهد

اتصاف به صفت الهیه

assimilation to divine qualities

audition سماع

auto-dtermination تعیّن

awe-inspiring Majesty جلال

B

be کُن

beauties of assemblies محاسن المجالس

being وجود

beloved حبیب

bezels of the wisdoms فصوص الحکم

blessing برکت

bodily form هیکل

bounty رحیم

breadth عرض

breathe نَفَس

C

capacity قدر

chain سلسله (در تصوف)

commandment امر

comparison تشبیه

compassionate الرحمن

conjecture وهم

consciousness شهود

consolation تنفیس

console نَفَس

contemplation تأمّل

contingent جائز

contraction قبض

conversion توبه، انابه

corporeal world عالم اجسام

countenance وجه

creation خلقت، آفرینش

creator خالق

creature خلق، مخلوق

curtain حجاب

D

depth عمق، ژرفا

descent تنزیل

desire طمع

determination تعیّن

dilate نَفَس

dilation تنفیس

distinctive uniqueness واحدیت

distress کرب

divine act امر الهی

divine aseity هویت

divine attraction جذب

divine creative nature لاهوت

divine mercy رحمان

divine power جبروت

divine presence حضرت

divine rigour جلال

divine solitude وحدت

divine spirit روح القدس، روح الهی

divine wisdom حکمت الهیه

divine wrath خشم و غضب الهی

divinity اله، الوهیت

duration بقا

E

effusion فیض

egoistic soul نفس اماره

emanation فیض

envoy رسول

epistle of the unity رسالت الاحدیه

escesis زُهد

essence ذات، عین

essential nature of God هاهوت

esoteric باطن

evanescence فنا

exaltation	تنزیه
existential intuition	وجد
existentiation	وجود، ایجاد
existing	موجود
expansion	بسط
external	ظاهر
extinction	فنا
eye of the hearth	عین القلب

F

face of God	وجه الله
faculty	استعداد ، قوه
faculty of judging	حکم
faculty of sensation	حس
faith	ایمان
fascination	جذب
fear	خوف، مخافت
finesses	دقائق
first determination	عین
first intellect	عقل اول
flashes	لوامع
flux	فیض
force of dicission	همت

G

Gabriel	جبرئیل
genii	جن
geocentric	زمین محوری
glimmers	لوایح
gnosis	معرفت
gnostic	عارف
greater holy war	جهاد اکبر
greatest master	شیخ اکبر
Guarded tablet	لوح محفوظ

H

He	هُوَ
hearing	سماع
heart	قلب
heedlessness	غفلت
height	طول
helicentric	خورشید محوری
hidden	باطن، غیب
His command	امرهُ
Holy Spirit	روح القدس
holy utterance	حدیث قدسی
human nature	ناسوت

I

I	نَفس
I am the truth	انا الحق
illusion	وهم
imagination	خیال
immensity	جبروت
immobility	سکون
immutable essence	اعیان ثابته
immutable self	هویت
incantation	ورد
indigence	فقر
individual spirit	روح فردی
individuation	تعین
infinity	کمال
inner	باطن
inner learning	علم باطن
inspiration	وارد
intellect	عقل
intelligent	عاقل
intention	نیت
intuition	کشف و شهود
intuitions	لوایح
invocation	ذکر
invocation of God	ذکر الله
Ipseity	هویت
Irradiation	تجَلی
Isthmus	برزخ

J

Jealousy	غیرت
judgement	حکم

K

kernel	لُب
kingdom of the Angels	ملکوت
knower	عارف، عاقل
knowledge	معرفت، عقل
known	معقول

L

lesser holy war	جهاد اصغر
letters	حروف
light	نور
lord	رَب
lord of the worlds	رب العالمین
love	محبت، عشق

M

materia prima	هیولا، هبا
matrix	رحم

meaning	معنا
meccan revelaiton	فتوحات مکّیه
meditation	تفکر
memory	حفظ
mention	ذکر
mercy	رحمت
merciful	رحیم
merciful outbreathing	نَفَس رحمانی
messenger	رسول
model	امام
most holy outpouring	فیض قدسی
mystery	غیب، سرّ

N

names of the essence	اسماء ذاتیه
nature	طبیعت
necessary	واجب
negation	نفی
negligence	غفلت
niche	مشکوة
nobility	کرَم
non-being	عدم
non-duality	غیرثنوی
non-existence	عدم، لاوجود
nothingness	عدم، لاوجود

O

one	واحد
operative sufism	عرفان عملی، تصوف عملی
opinion	وهم
order	امر
our lord jesus	سیدنا عیسی
outbreathing of the compassionate	نَفَس رحمانی
outer learning	علم ظاهر
outpouring	فیض
overflowing	فیض
overflows	افاضه

P

pact	بیعت
passionate	نفس اماره
passive ouniversal substance	هبا، هیولا
path	طریق
patience	صبر
peace	سکینه
Perfect Man	انسان کامل
permanent sovereignty	ملکوت
permutation	تصریف

pole	قطب
possessor of	ذو
possible	ممکن
possibilities	ممکنات
power	قدر
predestination	قدر
predisposition	استعداد
principial possibility	اعیان ثابته
principial manifestation	فیض قدسی
prophet	نبی
prophetic sentence	حدیث نبوی
prototype	امام
psyche	نَفس
purity of intention	اخلاص
Q	
qualitative names	اسماء صفاتیه
qualities	صفات
quality of witnesssing	شهود
quiddity	ذات
R	
reality	حقیقت، حق
realization	تحقق
recalling	ذکر
receptacle	قابل
receptive substances	قوابل
recollection	ذکر
relations	نساب
remoteness	تنزیه
renewing of creation at each instant	تجدید الخلق بالانفاس
revealed	وحیانی
revealed law	شریعت
revelation	تجلّی
revelation of the essence	تجلّی ذات
revential dread	هیبت
revential fear	هیبت
rites	آداب، مناسک
road	طریق
S	
sacred law	شرع، شریعت
sacred sentence	حدیث قدسی
sanctity	ولایت
seal of prophecy	خاتم النبوت
seal of sanctity	خاتم الولایت
seclusion	خلوت
secrecy	خفیه

سرّ	secret
فرق	separation
فرق	separative consciosness
عبد	servant
قشر	shell
رویت قلب	sight of the heart
معنا	signification
تشبیه	similitude
صدیق	sincere
اخلاص	sincerity
عبد	slave
نَفس	soul
نفس مطمئنه	soul of peace
نفس لوامه	soul which blames
کلمه، کلام، امر	speech
کلمة الله	speech of God
روح	spirit
روح الله	spirit of God
کیمیای سعادت	spiritual alchemy
همّت	spiritual aspiration
برکت	spiritual influence
محبت	spiritual love
مرشد	spiritual master
معنا	spiritual perception
فقر	spiritual poverty
خلوت	spiritual retreat
حال	spiritual state
مقام	spiritual station
مذاکره	spiritual talk
احسان	spiritual virtue
ملکوت	spiritual world
حال	state
صراط مستقیم	straight way
تجرید	stripping bare
تعینات	subjectivation
بقا	subsistence
دقیقه (جمع آن دقائق)	subtelety
لوامع	sudden intuitions
صوفی	sufi
عنصر اعظم	supreme element
قلم اعلاء	supreme pen
هویت	supreme self
احدیت	supreme unity
وهم	suspicion
اشاره، نمادبردازی، رمزگرایی	symbolism
جمع	synthesis

T

tabernacle	مشکوة
taste	خوف
tasawwuf	تصوف
tautening	کرب
temple	هیکل
testimony	شهادت
thought	فکر
transcendant unity	احدیت
truth	حقیقت، حق
truth of truths	حقیقت الحقائق

U

unconsciousness	غفلت
union	جمع
unique prototype	آنموذج فرید
unitive consciousness	جمع
universal categories	نسب کلیه
universal man	انسان کامل
universal nature	طبیعت کل
universal relationships	نسب کلیه
universal soul	نفس کلیه
universal spirit	روح کلی
universal substance	هبا
unmanifest	غیب
unveiling	تجلّی

V

veil	حجاب
veiled	محجوب
veracity	صدق
virtue	تقوا، فضیلت
vision	رؤیت
vision of the heart	رؤیت قلب
vituality	استعداد

W

ways	طُرُق
will	اراده
wisdom	حکمت
wisdom of the prophets	فصوص الحکم
word	کلمه
world of alike	عالم مثال
world of analogies	عالم امثال
world of bodies	عالم اجسام
world of forms	عالم مثال
world of imaginaiton	عالم خیال
world of omnipotence	عالم جبروت
world of pure spirits	عالم ارواح

Z

zeal	غیرت

فارسی-انگلیسی

آ_الف

اتصاف به صفت الهیه	assimilation to divine qualities
اثبات	affirmation
احدیت	transcendant unity
-	supreme unity
احسان	spiritual virtue
اخلاص	sincerity
-	purity of intention
آداب، مناسک	rites
اراده	will
استعداد	aptitude
-	faculty
-	predisposition
-	vituality
اسماء ذاتیه	names of the essence
اسماء صفاتیه	qualitative names
اشاره	allusion
اشاره، نمادپردازی، رمزپردازی	symbolism
افاضه	overflows
اعیان ثابته	archetypes
-	immutable essence
-	principial possibility
الرحمن	compassionate
اله	divinity
امام	model
-	prototype
امر	commandment
-	order
امرهُ	His command
امر الهی	divine act
انا الحق	I am the truth
انسان کامل	Perfect Man
-	universal man
آنموذج فرید	unique prototype
ایمان	faith

ب

باطن	esoteric
-	inner
باطن، غیب	hidden
برزخ	Isthmus
برکت	blessing

-	spiritual influence
بسط	expansion
بقا	duration
-	subsistence
بیعت	pact

ت

تأمّل	contemplation
تجدید الخلق بالانفاس	renewing of creation at each instant
تجرید	stripping bare
تجسیم	anthropomorphic
تجلّی	Irradiation
-	revelation
-	unveiling
تجلّی ذات	revelation of the essence
تحقق	realization
تشبیه	comparison
-	similitude
تصریف	permutation
تصوف	tasawwuf
تصوف (عرفان) عملی	operative sufism
تفکر	meditation
تقوا، فضیلت	virtue
تعیّن	auto-dtermination
-	determination
-	individuation
تعیّنات	subjectivation
تنزیل	descent
تنزیه	exaltation
-	remoteness
تنفیس	consolation
-	dilation
توحید	affirmation of unity
توبه، انابه	conversion

ج

جائز	contingent
جبروت	divine power
-	immensity
جبرئیل	Gabriel
جذب	divine attraction
-	fascination
جلال	awe-inspiring Majesty
-	divine rigour
جمع	synthesis
-	union
-	unitive consciousness

جن	Genii
جهاد اصغر	lesser holy war
جهاد اکبر	greater holy war

ح

حال	spiritual state
-	state
حبیب	beloved
حجاب	curtain
-	veil
حدیث قدسی	holy spirit
-	sacred sentence
حدیث نبوی	prophetic sentence
حروف	letters
حضرت	divine presence
حس	faculty of sensation
حفظ	memory
حقیقت، حق	truth
-	reality
حقیقت الحقائق	truth of truths
حکم	faculty of judging
-	judgement
حکمت	wisdom
حکمت الهیه	divine wisdom
حیوان ناطق	animal endowed with speech

خ

خاتم النبوت	seal of prophecy
خاتم الولایت	seal of sanctity
خالق	creator
خفیه	secrecy
خلق، مخلوق	creature
خلقت، آفرینش	creation
خلوت	seclusion
-	spiritual retreat
خورشید محوری	helicentric
خوف	taste
خیال	imagination

د

دقائق	finesses
دقیقه (جمع آن دقائق)	subtelety

ذ

ذات، عین	essence
-	quiddity
ذکر	invocation
-	mention
-	recalling
-	recollection

ذکر الله	invocation of God
ذو	possessor of
ر	
رَبّ	lord
رب العالمین	lord of the worlds
رحم	matrix
رحمان	divine mercy
رحمت	mercy
رحیم	bounty
-	merciful
رسالت الاحدیه	epistle of the unity
رسول	envoy
-	messenger
روح	spirit
روح الله	spirit of God
روح القدس، روح الهی	divine spirit
روح القدوس	Holy Spirit
روح فردی	individual spirit
روح کلی	universal spirit
رؤیت	vision
رؤیت قلب	vision of the heart
-	sight of the heart
ز	
زمین محوری	geocentric
زُهد	asceticism
-	escesis
س	
سرّ، غیب	mystery
سرّ	secret
سکون	immobility
سکینه	peace
سلسله (در تصوف)	chain
سماع	audition
-	hearing
سیدنا عیسی	our lord jesus
ش	
شریعت	revealed law
شرع، شریعت	sacred law
شهادت	testimony
شهود	consciousness
-	quality of witnesssing
شیخ اکبر	greatest master
ص	
صبر	patience

صدق	veracity
صدیق	sincere
صراط مستقیم	straight way
صفات	qualities
صوفی	Sufi

ط

طبیعت	nature
طبیعت کل	universal nature
طُرُق	ways
طریق	path
-	road
طمع	desire
طول	height

ظ

ظاهر	apparent
-	external

ع

عارف	gnostic
عارف، عاقل	knower
عاقل	intelligent
-	knowner
عالم اجسام	corporeal world
-	world of bodies
عالم ارواح	world of pure spirits
عالم امثال	world of analogies
عالم جبروت	world of omnipotence
عالم خیال	world of imaginaiton
عالم مثال	world of alike
-	world of forms
عبد	servant
-	slave
عدم	absence
-	non-being
عدم، لاوجود	non-existence
-	nothingness
عرض	breadth
عقل	intellect
عقل اول	first intellect
علم باطن	inner learning
علم ظاهر	outer learning
عمق، ژرفا	depth
عنصر اعظم	supreme element
عین	first determination
-	The essence
عین القلب	eye of the hearth

غ

غضب الهی	divine wrath
غفلت	heedlessness
غیب	negligence
-	unconsciousness
-	unmanifest
-	hidden
-	Myster
غیرت	Jealousy
-	zeal
غیر ثنوی	non-duality

ف

فتوحات المکیه	The Meccan Revelaiton
فرق	separation
-	separative consciosness
فصوص الحکم	bezels of the wisdoms
-	wisdom of the prophets
فقر	indigence
-	spiritual poverty
فعل	action
فکر	thought
فنا	evanescence
-	extinction
فیض	effusion
-	emanation
-	flux
-	outpouring
-	overflowing
فیض قدسی	most holy outpouring
-	principial manifestation

ق

قابل	receptacle
قبض	contraction
قدر	capacity
-	power
-	predestination
قشر	shell
قطب	pole
قلب	heart
قلم اعلاء	supreme pen
قوابل	receptive substances

ک

کرب	distress
-	tautening
کرَم	nobility

کشف و شهود	intuition
کلمه، کلام، امر	speech
کلمه، کلام، امر	word
کلمة الله	speech of God
کمال	infinity
کُن	be
کیمیای روحانیت	spiritual alchemy
کیمیای سعادت	alchemy of bliss

ل

لاهوت	divine creative nature
لُب	kernel
لوح محفوظ	Guarded tablet
لوامع	flashes
-	sudden intuitions
لوایح	glimmers
-	intuitions

م

مالک مطلق	absolute king
محاسن المجالس	beauties of assemblies
محبت	love
-	spiritual love
محجوب	veiled
مخافت، خوف	fear
مذاکره	spiritual talk
مرشد	spiritual master
مشکوة	niche
-	tabernacle
مطلع	ascent
مقام	spiritual station
معرفت	gnosis
معرفت، عقل	knowledge
معقول	known
معنا	meaning
-	signification
-	spiritual perception
ملکوت	kingdom of the Angels
-	permanent sovereignty
-	spiritual world
ممکن	possible
ممکنات	possibilities
موجود	existing

ن

ناسوت	human nature
نبی	prophet
نساب	relations
نسب کلیه	universal categories

-	universal relationships
نَفَس	breathe
-	console
-	dilate
نَفْس	psyche
-	soul
-	I
نفس اماره	egoistic soul
-	passionate
نفس حیوانی	animal soul
نَفَس رحمانی	merciful outbreathing
-	outbreathing of the compassionate
نفس کلیه	universal soul
نفس لوامه	soul which blames
نفس مطمئنه	soul of peace
نفی	negation·
نور	light
نیت	intention

و

واجب	necessary
واحد	one
-	alone
واحدیت	distinctive uniqueness
وارد	inspiration
وجد	existential intuition
وجود	being
وجود، ایجاد	existentiation
وجه	countenance
وجه الله	face of God
وحدت	divine solitude
وحیانی	revealed
ورد	incantation
ورطه	abyss
ولایت	sanctity
وهم	conjecture
-	illusion
-	opinion
-	suspicion

ه

هاهوت	essential nature of God
هبا، هیولا	passive universal substance
-	universal substance
همّت	spiritual aspiration
-	force of dicission
هُوَ	He
هویت	divine aseity

-	immutable self
-	Ipseity
-	supreme self
هیبت	revential dread
-	revential fear
هیکل	bodily form
-	temple
هیولا، هبا	materia prima



انتشارات مولی

تهران - خیابان انقلاب چهارراه ابوریحان

شماره: ۱۲۸۲ - تلفن: ۶۴۰۹۲۲۴۳